



تائیت کے مباحث

اور

اردو ناول

شہینہ آغا

ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی

ساقی آرٹسٹس

PDF BOOK COMPANY

مدد، مشاورت، تجاویز اور شکایات:



Muhammad Husnain Siyalvi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120123

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

Dr. Naz Quadri
(Collections)

تانیثیت کے مباحث اور اردو ناول



تائیت کے مباحث

اور

اردو ناول

شبنم آرا

0305 6406067

PDF Book Company

ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، دہلی

© شبنم آرا

TANISIYAT KE MABAHIS AUR URDU NOVEL

by

SHABNAMARA

Year of 1st Edition 2008

ISBN 81-8223-391-7

Price Rs. 225/-

نام کتاب : تانیسیات کے مباحث اور اردو ناول
مصنف : شبنم آرا
پہلی اشاعت : ۲۰۰۸ء

قیمت : ۲۲۵ روپے
کمپن کمپیوٹرس، منیر کا، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۶۲
عقیف آفسیٹ پرنٹرس، دہلی۔ ۱۱۰۰۶۲

Published by

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE

3108, Vakil Street, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6(INDIA)

Ph : 23216162, 23214465, Fax : 0091-11-23211540

E-mail: info@ephbooks.com, ephdelhi@yahoo.com

website: www.ephbooks.com

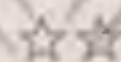
ماضی / ریاض ذوق انتساب

اماں ابا

اور

بھیا کے نام

جن کی ہمت اور تربیت زندگی کے فن کو بیاختشتی ہے



0305 6406067

PDF Book Company

فہرست

ix	پیش لفظ
1-49	• تانیثیت کیا ہے؟
50-78	• تانیثیت کا بین الاقوامی تناظر
79-118	• تانیثیت کا قومی تناظر
119-144	• اردو ادب میں تانیثیت کی روایت
145-179	• اردو نکلشن پر تانیثیت کے اثرات (انگارے سے قبل)
180-197	• انگارے اور تانیثیت
198-260	• اردو ناول اور تانیثیت
	(i) عصمت چغتائی
	(ii) قرۃ العین حیدر
	(iii) خدیجہ مستور
	(iv) جمیلہ ہاشمی
	(v) رضیہ فصیح احمد
	(vi) جیلانی بانو
	(vii) بانو قدسیہ
	(viii) صفرا مہدی
261-265	کتابیات

پیش لفظ

ظلم و ستم کے بے شمار روپ ہیں اور استحصال کے نت نئے ہتھکنڈے۔ ہم ان جبر و استبداد اور زیادتی سے آئے دن دوچار ہوتے رہتے ہیں۔ نہ جانے کتنے کر یہہ منظر انسانی رویے ہماری آنکھوں کے سامنے سے گزرتے ہیں اور کتنے ہی پوشیدہ رہ جاتے ہیں۔ انہی مناظر میں سے ایک منظر ہمارے معاشرے میں عورت کے ساتھ ہونے والا سلوک بھی ہے جس کی روایت صدیوں سے چلی آرہی ہے۔

ایک زمانہ تھا کہ عورت خاندان کی سربراہ اور قبیلے کی سردار ہوا کرتی تھی۔ عورت کی یہ سربراہی اب بھی بعض قبیلوں میں قائم ہے۔ اس میں کبھی افراد حصول معاش میں برابر کے شریک ہوتے تھے اور محنت کی پیداوار سب میں تقسیم کی جاتی تھی۔ جب ذاتی ملکیت کا نظام قائم ہوا تو وراثت کا مسئلہ ابھر کر سامنے آیا اور اس وراثت کے مسئلے کو حل کرنے کے لیے واحد اور بہتر وارث کی جستجو شروع ہوئی۔ اسی کی بنیاد پر خاندان اور شادی کے ادارے وجود میں آئے اور مادری کی جگہ پدری نظام قائم ہوا جہاں عورت کا سربراہ اور سردار ہونا تو دور، وہ ایک رفیق کار اور شریک حیات کے بجائے جائیداد اور ذاتی ملکیت تصور کی جانے لگی، اور اسے محض اولاد پیدا کرنے کا وسیلہ مان لیا گیا۔ پھر اسے اس حال پر قانع کرنے کے لیے طرح طرح کے جواز فراہم کیے گئے۔ کہیں اسے سستی، سیتا ساوتری کا آدرش دیا گیا، تو کہیں اسے جنت کی پری کہا گیا۔ شاعروں اور فنکاروں نے

کبھی اسے بے وفا اور جفا جو قرار دیا تو کبھی اس کے حسن و جمال، آرائش و زیبائش اور اس کے زلفوں کے چم و خم سے اپنی شاعری کے دامن سجاتے سنوارتے رہے۔ کبھی اسے درویدی کا روپ دیا گیا تو کبھی شوہر اس کا مجازی خدا قرار پایا جس کی اطاعت و فرمانبرداری زندگی بھر اس کا فرض ٹھہرا اور مرنے کے بعد اس کی لاش کے ساتھ سستی ہو جانا اس کے مقدر میں لکھ دیا گیا۔ بیٹی بن کر والدین کی خدمت اور بھائیوں پر جاں نثار کرنا اس کی سب سے بڑی خوبی مانی گئی اور وہ اپنی حفاظت کے لیے راکھیاں باندھنے لگی۔ بحیثیت ماں ایثار و قربانی کے لازوال فرائض اسے سونپے گئے۔ جہیز کی قدغنیں تھیں۔ وہ یا تو وسیلہ تفریح و تفرغ تھیں یا گھر کی آرائش و زیبائش اور افزائش خاندان کا ذریعہ۔ اس کی پوری شخصیت محض اضافی تھی۔ وہ صرف مرد کی وساطت سے پہچانی جاسکتی تھی۔ اس کی اپنی کوئی شخصیت، کوئی انفرادیت اور کوئی زندگی نہ تھی۔ وہ محض ”ناموس خاندان“ تھی، محض مردوں کی ملکیت تھی، بلکہ اس سے بہتر زندگی ان عورتوں کی تھی جہاں عورتیں وراثتی نظام کا وسیلہ نہیں بنیں۔ نہ جانے کیوں ہمارے احساسات کو جنبش بھی نہیں ہوتی۔ وہاں وہ پردے کے قدغن سے بھی محفوظ رہیں اور مرد کے دوش بدوش کام کرتی رہیں اور کسی قدر مساوی درجہ بھی پاتی رہیں جیسے سڑک پر ٹوکری اور اینٹ ڈھونے والی یا پتھر کوٹنے والی مزدور عورتیں۔

عورت کی غلامی و تابعداری کو رومانس کے قصے کہانیوں نے اور بھی زیادہ سنگین بنا دیا۔ مرد کو تمام حقوق حاصل تھے کہ وہ کسی لڑکی سے پیار محبت کرے اور اس کا سر عام ذکر بھی کرے۔ عورتوں سے محلوں اور کوٹھیوں کو آباد کرنے کے بعد بھی دوسری عورتوں پر ناپاک نظریں ڈالنے اور عشق کرنے کا برملا تذکرہ بھی کرے، مگر عورت کے لیے اس طرح کی باتیں سوچنا بھی گناہ عظیم تھا۔ سرمایہ داری نے اسے مساوات کے فریب میں تفریح کا آلہ بنا دیا اور طوائف کی جگہ کال گرل کا ادارہ ایجاد کیا اور عورت کو سامانِ قییش ہی نہیں بلکہ تفریحی سامان کے اشتہار کے لیے بھی استعمال کرنا شروع کر دیا۔ اس طرح عورت

مزید استحصال کی شکار بن گئی۔ عورت اور مرد کے رشتوں کے درمیان کی نرمی خلوص و محبت اور ہمدردی رفتہ رفتہ پڑمردہ ہونے لگی۔

پہلی جنگ عظیم کے بعد اور خاص طور سے فرانس کے انقلاب اور صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر خاندانی شیرازہ بندی کی شکست اور روسو کی انفرادیت یا فرد کی آزادی اور سماجی رشتے کے نظریات کے زیر اثر افکار اور اداروں میں جو تبدیلی رونما ہوئی ان محرکات کے تحت آزادی، انصاف، مساوات، فرد کی آزادی اور ذات کی شناخت کے ساتھ ساتھ حقوق نسواں بھی ایک اہم سوال بن کر سامنے آیا۔ مردوں کی بالادستی والے سماج کی ادارہ بندیاں، عورت کی آزادی کے حق میں نہیں تھیں، مگر آزادی کا مسئلہ اتنی اہمیت نہیں رکھتا جتنا کہ تیزی سے بدلتے ہوئے سیاسی و سماجی صورت حال میں اسے ایک زندہ اور فعال عضویت کے طور پر قبول کرنے کا سوال تھا۔

اس بیداری کے طفیل ہر طبقہ اپنے حقوق کو سمجھنے لگا اور اس کے حصول کے لیے اجتماعی کوششیں شروع ہوئیں۔ یہی چیز عورتوں میں بھی آئی۔ اس سلسلے کی پہلی جدوجہد امریکہ اور برطانیہ میں شروع ہوئی اور رفتہ رفتہ پورے مغرب اور پھر مشرق میں بھی اس کی گونج سنائی دینے لگی۔ اسی احساس نے عورتوں کو بیدار کیا اور اسی بیداری سے ”تانیثی تحریک“ وجود میں آئی۔

”تانیثی تحریک“ صرف حق اور برابری کے لیے ہی آواز نہیں اٹھاتی بلکہ رشتے میں پائیداری اور استحکام کی بھی بات کرتی ہے۔ نیز پیار و محبت، دوستی اور جنسیت کے بارے میں بھی اظہار خیال کرتی ہے۔ یہ تحریک عصمت فروشی، دشنام طرازی، ناقابل تولد ہونا، خاندانی منصوبہ بندی، مانع حمل، اسقاط حمل، مباشرت، Pornography، Sexual Harrasment اور Lesbianism کے مسائل کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ بچے کی پرورش و پرداخت سے متعلق بھی آواز اٹھاتی ہے اور یہ مطالبہ کرتی ہے کہ:

”Control of their bodies, an end to sexual

ساتھ ہی یہ The personal is political کی بھی پرزور نہایت مارتی ہے۔ اس تانیٹی تحریک نے ہی یہ سوال کو اٹھایا ایسے معاشرے میں جہاں تمام تر فیصلوں پر مرد کی رائے کو اہلیت دی جاتی ہے پھر عورت کا مقام کیا ہے؟ یا پھر یہ کہ تو میدی عمل میں عورت کا ناگزیر ترین حصہ ہونے کے باوجود ادا کی شناخت اس کے باپ کے حوالے سے ہی کیوں کی جاتی ہے مرد اور عورت کے مابین رشتوں میں امتیازات اور محکومیت اور سپردگی کے سوالات خاص ایسے موضوعات رہے ہیں جن پر Feminists اپنے خیالات و محسوسات کا برملا اظہار کر رہی ہیں۔ تانیٹی تحریک کے ہی طفیل عورت نہ صرف اپنے تشخص اور وجود کا احساس دلانے کے لیے کوشاں ہوئی بلکہ ان قدغنوں اور بندشوں کو پھاٹک کر کھلی فضا میں سانس لینے کی جسارت بھی کی اور ایسے ایسے محسوسات و خیالات کی ترجمانی کرنے لگی جس کی توقع پہلے اس سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ عورت کو معاشرہ جس آنکھ سے دیکھ رہا ہے اور وہ خود اپنی آنکھ سے جس طرح معاشرے اور اپنے اندر کی دنیا کو دیکھتی ہے، اسے ایک دوسرے سے آمیز کرتی ہے یہ سب کیفیات بالکل فطری ہیں، جن سے ہمارے ادب اور سماج کا دامن خالی تھا۔

آج کی جدید عورت اپنی شناخت کی جستجو میں اپنے کو مرد سے الگ ایک مکمل شخصیت کے روپ میں دیکھنے لگی ہے۔ اس وحدت احساس نے عورت کو معاشی طور پر خود کفیل بننے کا ذریعہ تلاش کرنے کی ترغیب و تحریک دی اور اس نے مرد کی بنائی ہوئی قدروں اور فرسودہ اخلاقیات کے پھندے سے باہر نکل آنے کا شعور عطا کیا۔ یہ شعور آج ادب اور فنون لطیفہ میں بھی اپنے شیوہ ہزار رنگ میں دکھائی دیتا ہے۔

تانیٹی تحریک کا ہیولہ مغرب میں تیار ہوا اور یہیں اسے فروغ بھی حاصل ہوا۔ چونکہ ہندوستان میں جدید علوم و فنون پر مغرب کا خاص اثر ہے اس لئے مغرب میں سماجیات، تاریخ، ادب اور سائنس میں جو تحریکیں پرہان چڑھیں اس نے ہندوستان کے

مختلف علوم و نظریات کو بھی متاثر کیا۔ تانیثیت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ہندوستان میں بھی دانشور طبقہ تانیثی تصور سے خاصا متاثر ہوا ہے۔ اس سمت میں مختلف تانیثی تنظیمیں سرگرم و فعال ہیں جو ہندوستانی عورتوں کے نت نئے مسائل کا حل اور اس میں بیداری پیدا کر کے اس کے تئیں ظلم و استحصال کے خاتمے کے درپے ہیں۔

تانیثیت کے مفہیم و تصورات کے تئیں دانشوران ادب میں خاصا اختلافات ہیں اور اب تک تانیثیت (Feminism) کی کسی نے ایسی حتمی تعریف نہیں کی ہے جس پر تمام اہل فکر متفق ہوں۔ فرانس، امریکہ، برطانیہ اور روس ان تمام ممالک میں تانیثی تحریک کے تئیں "School of thoughts" کسی نہ کسی سطح پر مختلف نظر آتے ہیں۔ ہمارے ہندوستان میں گرچہ مغربی ممالک کی طرح تانیثیت کا منشور تیار نہیں لیکن یہاں بھی اس کے اغراض و مقاصد کی وضاحت میں کافی اختلافات ہیں۔ انگریزی اور ہندی میں تو کتابیں لکھی بھی گئی ہیں لیکن اردو ادب، تہذیب اور سماج کے حوالے سے تانیثی تحریک کو سمجھنے کی کوشش آنے میں ناکامی کے برابر کہی جاسکتی ہے۔ بہر حال مغربی و مشرقی ممالک اور خصوصاً برصغیر ہندوپاک میں تانیثی تحریک کے مفہیم و تصورات اور نظریاتی اختلافات جو بھی سامنے آئے ہیں انھی بنیادوں پر ہم نے تانیثیت کے اصل مفہوم تک پہنچنے کی کوشش کی ہے اور حوالے کے طور پر اردو کی چند اہم خواتین ناول نگار کا جائزہ لیا ہے۔

میں اپنے استاذ گرامی ڈاکٹر ایس ایم انوار عالم (انور پاشا) کی سراپا احسان مند ہوں جن کی شفقتوں اور بھرپور رہنمائیوں نے اس کتاب کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں معاونت فرمائی۔ ان کی ان کرم فرمائیاں اور گراں قدر مشوروں کا بدل میں شکریہ جیسے چند الفاظ سے ادا نہیں کر سکتی۔

اپنے شعبے کے دیگر اساتذہ کرام پروفیسر محمد شاہد حسین، ڈاکٹر مظہر مہدی، ڈاکٹر خواجہ اکرام الدین کی تہہ دل سے ممنون ہوں جنہوں نے ہمیشہ اپنے مفید مشوروں سے نوازا اور حوصلہ افزائی کی۔

محترم غار چچا کا شکریہ ادا کرتا فرغ نہ سمجھتی ہوں کیوں کہ میری یہاں تک رسائی میں ان کا تعاون حاصل رہا ہے۔ میں اپنے عزیز دوستوں میں محمد رحمت اللہ، شریف، احمد فیصل اور ایاز احمد کی عنایتوں کی مشکور ہوں جنہوں نے اس کتاب کی تیاری میں مختلف مراحل پر بھرپور مدد کی۔ ڈاکٹر مشرف علی، ڈاکٹر مسرور الہادی سرمدی اور ڈاکٹر معین الدین خاں کی بے حد شکر گزار ہوں جن کے نیک مشوروں سے میں نے استفادہ کیا۔

شبیم آرا

ہندوستانی زبانوں کا مرکز،
بے این، یو، نی دہلی

☆☆

تانیثیت کیا ہے؟

تانیثی فکر کے اہم نظریہ سازوں نے لفظ ”تانیثیت“ (Feminism) کی اب تک کوئی ایسی حتمی اور جامع تعریف نہیں کی ہے جس سے تانیثیت کے تمام پہلوؤں اور اس کے دائرہ کار کی ایک جیسے میں واضح تصویر پیش کی جاسکے۔ اس لیے یہاں مختلف تانیثی مفکروں کے متعدد تصورات و نظریات کے توسط سے لفظ ”تانیثیت“ کا مفہوم اور اس کے اغراض و مقاصد کو سمجھنے کی حتی المقدور کوشش کی جائے گی۔ انسٹیٹیوٹ آف سوشیالوجی میں تانیثیت کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے

Feminism a movement that attempts to institute social, economic and political equality between men and women in society and end distortion in the relationship between men and women (1)

یعنی تانیثیت ایک ایسی تحریک ہے جو سماج میں عورت و مرد کے درمیان سماجی، سیاسی اور اقتصادی برابری قائم کرنے کی کوشش کرتی ہے اور مرد و عورت کے رشتوں کے درمیان موجود امتیازات کو ختم کرنا چاہتی ہے۔ جنوبی ایشیا کے ایک اہم ادارے انسٹیٹیوٹ آف سوشل اسٹڈیز (Institute of Social Studies) میں

تیسری دنیا کی عورتوں کے ایک گروہ نے تائثیت کے مسائل پر گفتگو کرتے ہوئے اس کی تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے:

To mean an awareness of women's oppression and exploitation within the family at work and in society and conscious action by women and men to change this situation (2)

یہاں تائثیت کے مفہوم کو جنس، سماجی، سیاسی اور اقتصادی برابری تک ہی محدود نہیں رکھا گیا بلکہ خاندان کے اندر کام کرنے کی جگہوں نیز سماج میں عورتوں پر ہونے والے جبر و استحصا کے خلاف ایک مہم کی تبلیغ پر زور دیا گیا تاکہ اس کے ذریعے عورت و مرد موجودہ حالات کے خلاف مثبت اقدام اٹھا سکیں۔ گویا برابری کے حقوق کے ساتھ ساتھ قانونی صلاحیت کو بھی اس اجتماعی مہم میں شامل کیا گیا تاکہ عورتوں کے ساتھ جاری حق تلفی کو ختم کیا جاسکے۔

انڈین نیشنل سائیکلو پیڈیا آف سوشلوجی میں تائثیت کی تعریف کچھ اس طرح کی گئی ہے:

The women's movement is a social movement whose agenda focuses on obtaining equal right and status for women in a male dominated society Among its goals are that women be free to decide what careers they want to pursue and what life style they want to adopt (3)

یہاں تائثیت کو ایک سماجی تحریک کے طور پر تسلیم کیا گیا ہے جس کا مقصد دوسری سماج میں عورتوں کو مساوی حقوق اور مساوی مقام دینا ہے، اس کے علاوہ اس میں ایک

مقصد یہ بھی شامل ہے کہ وہ جس طرح کا کیریئر اور طرزِ بائے زندگی کے جس طریقہ کار کو اپنانا چاہتی ہیں اس کے لیے انہیں آزادی ملنی چاہیے۔

گویا تانیثی مفکروں نے مساوی حقوق و مساوی مقام کے علاوہ اپنے پسند کا کیریئر اور شعبہ بائے زندگی اپنانے کی بھی پر زور حمایت کی ہے۔ اسی طرح کا نظریہ ۱۹۷۲ میں بیناک میں تانیثیت کے اغراض و مقاصد سے متعلق منعقدہ ایک سمینار میں پیش کیا گیا جس میں اس کے دو بنیادی مقاصد بیان کیے گئے اول یہ کہ

Right of women to freedom of choice and power
to control their own lives in and outside home,
and have control over their bodies

دوم یہ کہ:

Creation of more just social and economic order
nationally and internationally The second
emphasis calls for their participation in a number
of activities for change (4)

پہلا اقتباس اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ صرف برابری ہی ظلم و استبداد سے آزادی نہیں دلا سکتی ہے بلکہ ہر عورت کو گھر اور گھر سے باہر کی زندگی میں خود مختاری اور اپنی پسند کی زندگی کا انتخاب کرنے کی آزادی نہایت ضروری ہے تاکہ وہ اپنے جسم اور شخصیت پر قابو پاسکے۔

دوسرے اقتباس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ قومی اور بین الاقوامی سطح پر عورتوں کے لیے سماجی اور اقتصادی نظام کو مزید انصاف پسند بنانا ہے تاکہ عورتیں تبدیلی لانے کی غرض سے عالمی و علاقائی سطح پر لائحہ عمل وضع کریں اور متعدد کاموں میں شریک ہوں۔

تانیثیت ایک ایسا مخصوص عالمی نقطہ نظر ہے جو عورتوں کے تئیں کسی بھی طرح کے

سماعتی امتیاز کے خلاف پرزور آواز بلند کرتا ہے۔

Engela Miles اور Caral Dine نے اپنی کتاب Feminism from

Pressure to Politics میں تائیدیت کے مفہوم کو اس طرح بیان کیا ہے:

Feminism is at once a movement and an ideology, and in so far as some of its followers have engaged in extended philosophical analysis, it also gives rise to theory. Intrinsic to feminism is women's sense of grievance, an awareness of oppression, an awareness that women suffer from systematic social injustice because of their sex. (5)

Engela اور Gara نے تائیدیت کو ایک آئیڈیالوجی، ایک فلسفہ فکر اور ایک نئے فکری تصور سے تعبیر کیا ہے اور اس فکر کی بنیاد اس یقین پر منحصر ہے کہ جنس کی بنیاد پر اب تک عورتیں ہوسٹائی میں خواہ وہ ترقی یافتہ ہو یا ترقی پذیر کس قدر ناقدری کا شکار رہی ہیں اور جب انہیں اس ناروا سلوک اور ظلم و استبداد سے آگہی حاصل ہوتی ہے تو ان کے اندر اپنے حقوق کے تئیں اجتماعی شعور بیدار ہوتا ہے جسے وہ تائیدیت کی بنیادی خصوصیات مانتی ہیں۔

دیوندراس نے بھی تائیدیت سے متعلق کچھ اسی طرح کا نظریہ قائم کیا ہے۔

”تائیدیت ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے مخصوص معنی متعین کرنا ممکن نہیں۔

مرد غائب معاشرہ اور پوری نظام سے لے کر معاشی استحصال، جنسی جبر اور

وہشت تک، غیر مساوی حقوق، سماجی ناہمواری قانونی عدم تحفظ، متضاد

(منافع) اخلاقی اقدار اور فرسودہ خاندانی / ازدواجی رشتوں سے لے کر کاروبار

اور سیاسی اقدار تک۔ اور ان سب کے مرکز میں تشخص کا مسئلہ جو ایسا محور ہے

جس کے گرد سارے مسائل مسلسل گردش کرتے رہے ہیں۔“ (۶)

دیوندراسرکامرکزومحورپدرسری سماج اور پدرانہ نظام میں تشخص کی تشویش پر زیادہ توجہ مرکوز کرتا ہے۔ جس طرح ایک عام سماجی فرد اپنی شخصیت کی آزادانہ تشکیل کرتا ہے اور آزادی اظہار سے بہرہ ور ہوتا ہے اسی طرح ایک عورت کو اپنی شخصیت آپ بنانے کی آزادی ہونی چاہیے۔ جنوبی ایشیا کے ایک اہم ادارے Institute of Social Studies میں عورتوں کے ایک گروپ (بنگلہ دیش، ہندوستان، نیپال، پاکستان و سری لنکا وغیرہ کی عورتیں) نے تائیدیت کی نہایت جامع تعریف پیش کی ہے:

Feminism is an awareness of patriarchal control exploitation and oppression at the material and ideological levels of women's labour, fertility and sexuality in the family, at the place of work and in society in general and conscious action by women and men to transform the present situation. (7)

تیسری دنیا کی عورتوں کے اس گروپ کے مطابق پدرانہ نظام پر قابو پانا نہایت ضروری ہے اسی وقت سماج، خاندان کے اندر اور کام کرنے کی جگہوں پر عورتوں کو طبیعتی اور نظریاتی سطح پر پدرسری سماج دو علیحدہ علیحدہ خانوں اور درجوں میں بانٹنا چھوڑے گا اور اسے جسمانی، ذہنی، عقلی، جنسی اور جذباتی سطحوں پر متراور دوسرے درجے کا مخلوق ثابت کرنا بند کرے گا۔ پدرسری سماج کے اس مفروضے کے مطابق کہ عورتوں کی زندگی کا نصب العین ہی ماں بننے تک محدود ہے، پھر اس کی پرورش و پرداخت کرنے کے ساتھ ساتھ گھریلو کام کاج کے دوہرے بوجھ کو بھی اٹھانا اس کی ذمہ داری ہے، اس کے خلاف عورتوں کی اس جماعت نے سخت احتجاج کیا اور اس موجودہ حالات کو تبدیل کرنے کے لیے عورتوں و مردوں کے

درمیان باہمی بیداری پیدا کرنے پر زور دیا۔

Chris Weedon نے تاثیریت سے متعلق یوں اظہار خیال کیا ہے:

Feminism—The women's liberation movement is concerned with education, welfare, rights, equality of opportunity, pay and conditions, the social provision of child care and the right to choose freely whether and when to have children. It is concerned with the way in which the oppression of patriarchy are compounded for many women by class and race. (8)

Chris Weedon کے مطابق تاثیریت یا تحریک آزادی نسواں کا تعلق صرف تعمیرِ فرد و بیرونی حقوق یا مساوی مواقع تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ بچوں کی نگہداشت کی ذمہ داری جو صرف عورتوں کے لیے مخصوص کر دی جاتی ہے، حق بھی نہیں ہے۔ انھوں نے بچوں کی دیکھ بھال کے لیے مردوں کے تعاون کو بھی لازمی قرار دیا ہے۔ پھر وہ کب ماں بننا چاہتی ہیں اس کی آزادی انہیں ملنی چاہیے۔ اس تحریک نے پدرانہ نظام کو بھی چیلنج کیا جس نے طبقے اور نسل کی بنیاد پر عورتوں کا استحصال کیا ہے۔

O P Gupta نے بھی تاثیریت کے کچھ نمایاں پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے جو حسب

ذیل نکات پر مبنی ہیں:

(1) It questioned the classic distinction between

private and public.

(2) It opened up to political contestation whole

new areas of social life, family, sexuality

house work, domestic division of labour, child rearing etc.

(3) It also exposed as a political and social question the issue of how we were formed and produced as gendered subjects (man/woman/mother/father/son/daughter.)

(4) The movement came to question formation of sexual and gendered identities

(5) It challenged the notion that men and women were part of the same identity i.e. mankind (9)

O P Gupta کی نظر میں تائیدیت نے نجی و عوامی زندگی کے درمیان کی کدورتوں کو ختم کرنے کے لیے سوال اٹھایا۔ اس نے سماجی و سیاسی سطح پر اس سوال کا جواب طلب کیا کہ ہم کیسے پیدا ہوئے اور مصنفی خانوں، مرد، عورت، ماں/باپ لڑکا/لڑکی میں بن گئے۔ اس تحریک نے سماجی زندگی کے نئے شعبوں مثلاً خاندان، جنسیت، گھریلو کام کاج، محنت کی گھریلو تقسیم، بچوں کی نمبرداشت وغیرہ میں سیاسی شراکت داری کے راستے ہموار کرنے پر بھی زور دیا اور جنسی اور جنسی شناختوں کی تشکیل کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی نیز اس دنیا کو بھی چیلنج کیا کہ عورت، مرد، ایک ہی شناخت یعنی نوع انسانی کا حصہ ہیں۔

مندرجہ بالا سوالات کی روشنی میں عورتوں کے تئیں پدمرئی معاشرے کے تصورات کا اندازہ پروفیسر عتیق احمد کے مندرجہ ذیل اقتباس سے ہوتا ہے

”(۱) عورت پہ مقابلہ مرد کے ایک کمزور اور تارک جنس ہے۔

(۲) عورت اور مرد کے مابین ایسی مخصوص حیاتیاتی عضویت کی تفریق ہے

جس کی بنیاد پر انھیں دو جدا جدا خاندانوں اور درجوں میں رکھا جاتا

ضروری ہے۔

(۳) مروج مصنفی تقسیم کے مطابق مرد و عورت کی کارکردگی حتیٰ کہ پیشہ ورانہ کارکردگی کے دو نمایاں درجات ہیں اگر مرد کا درجہ اوّل ہے تو عورت کا دوسرا نسبت سے وہ دوسرے درجے کی شہری ہوئی اور اس کی ملازمتیں، پیشے اور کام بھی مخصوص بلکہ ثانوی درجے کے ٹھہرے۔

(۴) مناسبت اور جسمانی اعتبار سے نہیں بلکہ ذہنی اور عقلی سطح پر بھی دونوں اجلاس مختلف حدود کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس لیے تقسیم تربیت کے شعبے مردوں اور عورتوں کے لیے مخصوص ہیں۔

(۵) جذباتی، اخلاقی اور احساساتی سطح پر بھی دونوں کے رد ہائے عمل میں اختلاف پایا جاتا ہے۔

(۶) عورت ایک قابلِ رحم و رنجور صنف ہے جسے ہمیشہ مردوں کے دست شفقت اور پناہ کی ضرورت ہے۔

(۷) مذہبی، اخلاقی، سیاسی اور سماجی سطحوں پر مرد اور عورت کے حقوق و فرائض کے بارے میں مختلف ہیں، وہ کہیں دسی ہے کہیں نینہ، کہیں کٹھ پتلی، کہیں ملکیت، کہیں نمونہ و نمونہ و یا ایک Commodity یا طبقے کی طرح مانپ ہے اور تابعداری جس کی تقدیر۔ (۱۰)

تانیثی تحریک عورتوں سے متعلق ان تمام مروج نظام، اخلاق و تہذیب پر ایک کاری ضرب لگاتی ہے اور اس کے خاتمے کے لیے مردوں و عورتوں کے باہمی شعوری عمل کی خواہاں ہے۔ قاضی انصالح حسین تانیثیت کی تعریف میں یوں رقم طراز ہیں

”معاشرے کی تشکیل کے لیے عورت اور مرد دونوں ضروری ہیں لیکن ان کے درمیان ربط کی نوعیت ایک مخصوص معاشرے کی معاشی اور تہذیبی ضرورتوں سے متعین ہوتی ہے۔ بیش تر معاشروں میں مرد اور عورت کا یہ تعلق ترجیحی نوعیت کا

ہے۔ یعنی مرد ایک طاقتور فاعل، حاکم، اور معاشرے میں اقتدار کا ماخذ اور منصرم ہے جب کہ عورت کمزور، محکوم اور معاشرے کی مرکزی ضرورتوں کو پورا کرنے والی مفعول یا معروض ہے۔ تائیت کی سیاسی اور سماجی تحریکات کے لیے یہ غیر مساوی معاشرتی / معاشی نظام ہی ان کی جدوجہد کا اصل موضوع ہے۔ (۱۱)

جولیا کرستیوا اور دوسرے تائیتی نظریہ سازوں نے بھی پدرسری معاشرے میں وحدت، قوت، تعقل اور وضاحت مثبت اوصاف ہیں جو مردوں سے مخصوص ہیں جب کہ کثرت تنوع اور اس سے پیدا ہونے والا ابہام، جذبے کا وفور اور جسم سے منسوب مادیت منفی ہیں اور عورت سے مخصوص ہیں، گویا انھیں اوصاف و امتیازات کی مناسبت سے معاشرے کی فکری کائنات میں اس کے افراد کی جگہ متعین ہوتی ہے، ان عطا کردہ اوصاف و صفات سے انکار کیا ہے۔ ان کے نزدیک تائیت کا پہلا فرض مختلف نوع کے معاشرتی / سیاسی یا ادبی متون میں ان وسائل کی شناخت ہے جن کے ذریعہ پدرسری معاشرے میں تصورات کا یہ تفریقی / ترجیحی نظام منعکس ہوتا ہے۔

Modernity, Feminism and Women Empowerment میں آر

ایس تیواری نے تائیت کے مفہوم کو پر تاثیر بنائے میں بیان کیا ہے کہ یہ عورتوں کے تانظر میں حقیقت پسندانہ تصور پیش کرتی ہے۔ یہ عورتوں کو اپنی دنیا آپ پیدا کرنے کی ترغیب و تحریک دیتی ہے۔ لہذا اس سلسلے میں صنف و جنس کی بنیاد پر انھوں نے عورتوں کی پستی کو لازمی قرار دیا ہے جو مندرجہ ذیل نکات پر مبنی ہے۔

- 1) Man's Power in Society is of high degree and they defined morality and culture
- 2) Man form the customs, law and opinions for women Lesbianism is the expression of womanhood

- 3) Economic freedom, resource redistribution and political representation are essential for empowerment
- 4) Domestic labour is a burden and men have used the sex-based division of labour to restrict the role of women and their development
- 5) Personal autonomy is important and women are forced to sacrifice many things in the name of family, society, wider public interests etc which is unjust.
- 6) Purity and uncorrupted values are imposed upon women by men and their society
- 7) Western movement and their culture appreciable since it provides more freedom to women
- 8) The problem of treating women work as unproductive.
- 9) The situation of dependence that women suffer as a social group in civil, political, sexual and psychological spheres
- 10) Considering women as object
- 11) The isolation, atomisation and

individualisation of women's problems and
consequently the lack of assertion of
themselves (12)

R S Tiwan کے تصورات اس یقین پر منحصر ہیں کہ ہمارے سماج پر مرد کی ہی
بالادستی ہے اس لیے وہی اخلاقیات، قوانین، رسم و رواج اور تہذیب و معاشرت کی اپنے
مزاج کے مطابق تشکیل کرتے ہیں اور عورتوں کے لیے لائحہ عمل تیار کرتے ہیں ان کے
مطابق لیبینزم (Lesbianism) کا رجحان بھی اسی ظلم اور سماجی زبردستی کی وجہ سے وجود میں
آیا۔ ان کی روست عورت کی خود مختاری اسی وقت ممکن ہے جب ذرائع پیداوار کی از سر نو تقسیم
ہو اور انہیں سیاسی نمائندگی و معاشی آزادی ملے نیز گھریلو کام کی ذمہ داری جسے مرد غیر اجرتی
اور غیر پیداوار کی کام مانتے ہیں اور جنس پر مبنی محنت کی تقسیم کر کے عورتوں کی نشوونما کو روکنے کا
حرب اپناتے ہیں۔ دوسری طرف پدر سری سماج دنیا کی تمام پائیزگی، شرم و حیا اور اقدار کو
عورتوں پر تھوپ کر انہیں سیاسی، جنسی اور نفسیاتی حلقوں میں محکوم و تابع دار بنادیتا ہے جو
انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ آخر میں Tiwan عورتوں کو جنسی، جذباتی اور دانشمندانہ طور پر مردوں
کی فکر سے مطابقت کے لیے ان کے دباؤ پر نہ جھکنے اور اپنی سوچ کے سامنے ان کی سوچ کو
اہمیت نہیں دینے پر زور دیتے ہیں۔

۱۹۷۰ میں لندن میں ایک ورک شاپ مینی فیسٹو کا انعقاد کیا گیا جو عورتوں کی
آزادی سے تعلق رکھتا تھا۔ جس میں لندن کی عورتوں کے ایک بڑے گروپ نے اپنے اوپر
ہو رہے ظلم و ستم کے خلاف ان الفاظ میں اظہار خیال کیا:

Women's liberation workshop believe that
women in our society are oppressed We are
economically oppressed In jobs we do full work
for half pay, at home we do unpaid work full

time We are commercially exploited by advertisements television and the press Legally women are discriminated We are brought up to feel inadequate, educated to narrower horizons than men. (13)

عورتوں کے اس بڑے گروپ نے برجستہ کہا کہ ہم لوگ اپنی سوسائٹی میں معاشی طور پر ظلم و استحصاں کا شکار ہوتے ہیں۔ ملازمتوں کے دوران اداروں میں مرد کے برابر کام کرتے ہیں لیکن ہمیں ادھی اجرت ملتی ہے۔ دفاتروں سے فراغت حاصل کرنے کے بعد گھر کا کام بھی ہمارے ہی ذمے ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ تجارتی طور پر بھی اشتہاروں، ٹیلی ویژنوں اور پریس کے ذریعہ ہمارا استحصال کیا جاتا ہے۔ قانونی طور پر بھی ہمارے ساتھ امتیاز برتا جاتا ہے اور ہمہ وقت ہمیں یہ محسوس کرایا جاتا ہے کہ مردوں کے مقابلے ہم کم عقل ہیں، کم تعلیم یافتہ ہیں، کم فہم ہیں، کم طاقتور ہیں، اس لیے دنیا کی کمان سنبھالنے کے لیے ناکافی ہیں۔

لیکن ۱۹۷۵ تک آتے آتے قانونی اصلاحات کے ذریعہ ان تمام امتیازات کو غیر قانونی ٹھہرایا جانے لگا تھا جو صنف و جنس کی بنیاد پر خاندان اور روزگار میں روار کھے جاتے تھے۔ اس خیال کی مزید وضاحت پروفیسر شتیق اللہ کے اس اقتباس سے ہوتی ہے۔

”۱۹۷۵ء میں ایک ایکٹ کے تحت ان تمام امتیازات کو غیر قانونی ٹھہرایا گیا جو صنف و جنس کے لحاظ سے روزگار اور گھروار میں بالخصوص اور ترقی کے مواقع میں بالعموم روار کھے جاتے تھے۔ اس نئی تحریک نے عورت کو جنسی شے بنا کر پیش کرنے والوں پر بھی سخت وار کیے بالخصوص اشتہاری کمپنیوں، ان کے ڈائریکٹروں اور خود، ڈلرز کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا۔ گھروں میں جو اس کی پانچویں سوار کی حیثیت ہے یا اسے منقول و مجبول محض بنا کر رکھا جاتا ہے اس کے خلاف

بھی پر زور احتجاج کیا گیا بلکہ جا بجا مذمت و ملامت کی گئی۔ جنسی تنہی میں تشخص

کے برخلاف ان کا مطالبہ انھیں محض انسان سمجھنے کا تھا۔“ (۱۴)

گویا یہ احتجاج یہاں تک بڑھا کہ ایک امریکی مصنفہ ڈرو تھی پارک نے اپنی کتاب

Modern Woman the Lost Sex میں یہاں تک کہا کہ ”ہمیں عورت کہنے کے

بجائے صرف انسان کہا جائے۔“ پروفیسر ساجدہ زیدی نے بھی اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ

احتجاج کا مقصد مردوں کو تنقید کا نشانہ بنانا نہیں ہے بلکہ سماج کو متحرک کرنا ہے اور مردوں کو

عورت کی فردیت اور معنویت کا احساس دلانا ہے۔ لہذا اس سلسلے میں ان کے نظریات

ملاحظہ ہوں:

”عورت کا جھگڑا فرد، فردا مردوں سے نہیں بلکہ معاشرے اور پدرانہ سماج کے

ان رویوں، اقدار اور نظریات سے ہے جنہوں نے عورت کو محکوم بنا دیا اور مجبور

ثابت کر دیا۔ جس کے لیے منجملہ اور اجہار کے مرد کی حفاظت کو بھی ضروری قرار

دے دیا ہے۔ یہ رویہ صرف مردوں ہی کی نہیں عورتوں کی سائیکس پر بھی اثر

انداز ہوتے ہیں، ان کے اثرات ہمہ گیر ہوتے ہیں۔ جن کی حدود انفرادی طور

پر مردوں سے بہت آگے سماجی اداروں، سماجی و مذہبی، سیاسی اور اقتصادی

تکاموں تک پہنچی ہوئی ہیں۔ ان اداروں کی جھڑ بند یوں میں صرف مردوں

کے ہی نہیں عورتوں کے ذہن بھی اسیر ہیں۔ یہ ادارے اپنی بعض صورتوں میں

زیادہ زور پکڑ رہے ہیں اور دنیا کے تمام سماجوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ تجارت

کے فروغ نے بھی عورت کا بہت استحصال کیا ہے کہ منڈی معیشت کا تمام

کاروبار اشتہاروں پر چلتا ہے۔ جن کا انیسٹر ایک مینڈیا پر پورا کنٹرول ہے۔ جو

عورتوں کو لذت کوٹھی کی شے بنانے میں بے روک ٹوک مصروف ہیں۔ (۱۵)

تانیثیت کی رو سے ان حالات پر قابو پانے کے لیے خود عورتوں کو بیدار ہونا پڑے

گا اور اپنی تخلیقات، اپنے تصورات اور اپنے فکر و عمل کے ذریعے اس سنگ شدہ امیج کا سد باب

کرنا پڑے گا جو عورتوں کو تنہا کر دے گی۔ یہی ہیں اور جس نے مرد اور عورت کے فطری رشتہ کو بھی مسخ کر دیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ ہمارا معاشرہ زمانہ قدیم سے ہی پدرانہ معاشرہ رہا ہے اور عورت کو دیکھنے، سمجھنے اور اس کی حیثیت اور مرتبے کے تعین کی تمام تر کوششیں جنسی تفریق کے شعوری یا غیر شعوری احساس کی پرورہ ہیں۔ اس کے تائیدیت کے علمبرداروں یا انداز مردوں کی اس ذہنیت کو تبدیل کرنے کے مطالبات پر مرکوز ہے جو عورت کو صدیوں سے ناقابل سمجھتی رہی ہے۔

تائیدی ٹھکانے جانی ور جینیا ۱۹۲۹ء میں A room of one's won کے نام سے ایک مقالہ لکھا جس میں انہوں نے نہایت ہی جامعیت و قطعیت کے ساتھ پدری سماج میں عورتوں پر جاری ماحول، نفسیاتی استحسان کی طرف توجہ مرکوز کرانی اور تعلیمی، معاشی و اقتصادی سطح پر ایک عورت کی پسمنظر کی اسباب کو سوسائٹی کی ہی دین قرار دیا۔ وولف کے زاویہ نگاہ سے:

”عورت اسی قدر ہی، اور ترقیاتی سطح پر بھی کم تر یا کمزور نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی صلاحیتوں و مہارتوں کا یہاں سے اسے کبھی وہ مراعات و درود ماحول ہی میسر نہیں آیا کہ وہ اپنا شہرہ اور اقتدار کے ساتھ اپنے آپ کو ادب کے لیے وقف کر سکے۔“ (۱۶)

وولف کا نقطہ نظر یہ تھا کہ ایک عورت اپنی فنکارانہ یا تخلیقی صلاحیت اسی وقت بروئے کار لاسکتی ہے جب اسے ایک نجی کمرہ مہیا کر دیا جائے تاکہ وہ یکسوئی اور آزادی کے ساتھ اپنے آپ کو ادب کے لیے وقف کر سکے۔ لیکن عورت کو کبھی اس قابل ہی نہیں سمجھا گیا کہ وہ مراعات اور ایک پرسکون ماحول ہی میسر نہیں ہوا کہ وہ آزادی کے ساتھ سانس لے سکے، سوچ سکے یا کچھ تخلیق کر سکے۔ وولف کی نظر میں:

”تذکیر، تائیدیٹ کا تصور یا کل خد ہے جس سے کہ وحدت و ہم آہنگی کے

بجائے نفرت کینہ و بغض کو تحریک دیتی ہے۔ وہ ہر اس درجہ بندی، طبقاتی کشمکش کے تصور کی مخالفت کرتی ہیں جس کے تحت مرد و عورت کی صلاحیتوں کو دو مختلف حدود میں رکھ کر پرکھا جاتا ہے۔“ (۱۷)

انیسویں صدی کے ایک اہم تائیشی مفکر Joun Stuart Mill جو ابتدائی تائیشی تحریک کے بانی مانے جاتے ہیں نے اپنے مقالہ بعنوان "On the Subjugation of women" یعنی محکومی نسواں میں عورت و مرد کی الگ الگ کارکردگی مثلاً عورت یہ حیثیت ایک مطیع، مغلوب اور تابعدار صنف اور اس کے مقابلے میں مرد ہر شعبہ حیات و فکر میں بحیثیت ایک معائز ساز کے کار کردہ و سر کردہ مانا جاتا، جیسے تصور کا تجزیہ کرتے ہوئے مرد کو عورت کی اس حیثیت کا ذمہ دار قرار دیا ہے۔

میری ویلس ٹونکرافٹ Mery Wolls Tonecraft نے اپنی مشہور زمانہ تصنیف A Vindication of the Rights of the Women جو تائیشیت پر مبنی پہلی کتاب مانی جاتی ہے، میں لکھا ہے کہ:

”ہر سلیاتی مضویاتی صنفی صورت غریق کوئی کے ساتھ غیر فطری اور غیر منطقی ٹھہرایا جائے اور حقوق کے ضمن میں مساوات کی بنیاد اس اٹھانچے پر رکھی جائے جسے مرد و عورت پر بغیر از تخصیص بند و پست منطبق کیا جائے۔“ (۱۸)

تائیشیت دراصل پدرسری سماج کی اس ذہنیت کو چیلنج کرتی ہے جو عورت کو محکوم و تابع اور مہمل قرار دیتا ہے۔ جو اسے حقیر سمجھتا ہے، جو اسے دبا دبا ہے، اس کا حق چھینتا ہے، یہ چاہے مذہبی کتابیں ہوں یا قوانین ہوں یا ثقافتی رسم و روایات ہوں۔ تائیشیت کا احتجاج محض عورت کو مردوں جیسے اختیارات و اوصاف مہیا کرانا نہیں ہے بلکہ اس کی جدوجہد اس معاشرے کی تشکیل و تعمیر سے ہے جہاں عورت کو اپنی شخصیت کی تشکیل و تکمیل کے انتخاب کی آزادی نہیں ہے۔ جہاں اسے محض خانہ داری کے لیے مجبور کیا جاتا ہے۔ جہاں اسے ٹھیکے ”زنانا پن“ قسم کے کردار یا عورتوں کے لائق سمجھی جانے والی کم تنخواہ کی نوکریوں کے لیے

مجبور کیا جاتا ہے۔ ہر لڑکی کو وہ سب کچھ کرنے کی آزادی اور موقع فراہم ہونا چاہیے جو وہ کرنا چاہتی ہے اور جس میں اس کی دلچسپی ہے، اگرچہ وہ لڑکی کے روپ میں پیدا ہوئی ہے تو یہ لازم نہیں کہ گڑیا اور رسوئی کے برتن ہی اس کے فطری کھیل کھوٹنے ثابت کیے جائیں یا پھر شوہر کے گھر جا کر اپنے آپ کو اس ماحول میں ڈھالنے کے لائق بنانے کے لیے اسے ڈرپوک اور بزدل بنا دیا جائے۔ تائیت نے 'روسو' کے اس خیال کا بائیکاٹ کیا کہ "لڑکیوں کو اپنے شوہروں کو خوش کرنے کا ہنر آنا چاہیے۔"

تائیت تحریک کے علمبرداروں نے مندرجہ بالا اٹھسے پٹے خیالات و نظریات کا بائیکاٹ کیا۔ بقول پروفیسر عتیق اللہ

"تائیت لڑکوں نے پرانے بھروسے اور یہ بتایا کہ دراصل عورت کے حقوق سے جو تصورات ہم تک پہنچے ہیں وہ تمام کے تمام مرد اس میں معاشرے کا ایک نیا طبقہ ہیں۔ ان کی تئیس سہ پست وہ تذکیری رویہ برسر کار رہا ہے جس نے ہمیشہ آپ کو دوسرے پر فوقیت دی ہے، خواہ اس فوقیت کی بنیاد کتنی ہی غیر منطقی، غیر عقلی، رسمیاتی اور مفروضاتی ہی کیوں نہ ہو۔ ان مصنفین نے یہ بھی ثابت کیا کہ تاریخی طور پر مرد اپنے مخصوص تصورات کا طلاق عورت پر کرتا آ رہا ہے، یہی نہیں بلکہ اس نے ہمیشہ کچھ نئے جواز بھی فراہم کیے ہیں، ان جوازوں میں پیش قدمی اور منفی مضویاتی ہیں۔ طبقہ عورت ایک کم تر مخلوق ہے۔" (۱۹)

Simon De Beauvoir کے تصورات بھی مندرجہ بالا نظریات کی تائید کرتے ہیں۔ "عورت ہمیشہ مرد کی غلام نہیں تو محتاج ضرور رہی ہے۔ دونوں جنسوں نے کبھی بھی برابری کی سطح پر دنیا میں حصہ نہیں لیا۔ آج بھی عورت نہایت مجبور ہے، تاہم اس کی حیثیت اب تبدیل ہونے لگی ہے لیکن تقریباً کسی بھی جگہ پر اس کی حیثیت مرد جیسی نہیں، اور گونا گویا اس کا بہت نقصان ہوتا ہے۔ اگر عورت کے حقوق قانون میں تسلیم شدہ ہوں تب بھی طویل عرصہ سے قائم رواج معاشرتی

طور طریقوں میں ان حقوق کا اظہار نہیں ہونے دیتے۔“ (۲۰)

تانیثیت پسندوں کا خیال ہے کہ مردوں کے بنائے ہوئے نظام میں عورت کی حیثیت حصول کنندہ (Reciever) کی ہے جو محکومانہ حیثیت ہے، دہندہ (Giver) کی نہیں، جو بالادست حیثیت ہے۔ پروفیسر شمس الرحمن فاروقی نے سماج میں عورتوں کی پستی کے اسباب کو Gender پر مبنی قرار دیا ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے:

”تانیثیت کے بنیادی تصورات دو ہیں، اول یہ کہ نئی نوع انسان کے دو طبقے ہیں، مرد اور عورت، مرد بطور طبقہ، عورت بطور طبقہ پر ظلم و زیادتی کرتے چلے آ رہے ہیں۔ ان دو طبقات کے باہمی تعلقات اور آویزش کا مطالعہ جنس یا Gender کے اصطلاحی لفظ کے تحت کیا جاتا ہے۔ جنس یا Gender کا یہ تصور صنف یعنی Sex کے تصور سے مختلف ہے۔ یعنی عورت اور مرد کے درمیان صنفی اختلافات کوئی بنیادی چیز نہیں ہے۔ اصل بنیادی چیز وہ اختلاف اور آویزشیں ہیں جو جنس پر جنس ہیں۔

تانیثیت کا دوسرا بنیادی تصور یہ ہے کہ صنفی اختلافات کی بنیاد پر کسی طبقے کو کم تر یا بہتر نہیں قرار دیا جاسکتا۔ یعنی یہ کہنا غلط ہے کہ عورت بطور صنف نازک مرد کے مقابلے میں کمزور یا کم عقل ہے۔ یہ بھی کہنا غلط ہے کہ بعض خصوصیات مثلاً نازک دلی رقیق القسی، شرم و حیا، ضد وغیرہ عورتوں میں مردوں سے زیادہ ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں عورتوں کے بارے میں جو تصورات معاشرہ میں رائج ہیں وہ اصلاً اور اصولاً معاشرہ کے وضع کردہ ہیں۔ حقیقی نہیں۔“ (۲۱)

دیویندراسر نے بھی جنسی و صنفی فرق کو موضوع بناتے ہوئے اس کی جڑ میں کس طرح کے سماجی عوامل کا رفرما رہے ہیں، اس پر وضاحت سے روشنی ڈالی ہے۔

”Gender جنس کا افتراق صنف (Sex) کے افتراق سے مختلف ہے، صنف پر مبنی تشخص، افتراق حیاتیاتی ازمیت Biological Essentialism کو

اسی اہمیت دیتا ہے۔ جب کہ جنس پر مبنی شخص / افتراق معاشرے اور ثقافت کا پروردہ ہے۔ یعنی عورت اور مرد کے مابین جو افتراق موجود ہے وہ معاشرے کا تشکیل کردہ ہے یعنی سماجی ساخت Social Construct ہے۔ صنفی افتراق کو بد نہیں جاسکتا، لہذا اس بنیاد پر عورت و مرد میں تفریق یا درجہ بندی کرنا جبر کے مترادف ہے۔ اس لیے معاشرہ کے پروردہ تصورات کو بدلنے کی ضرورت ہے۔ جو بغیر سماجی ثقافتی تبدیلی اور اقتدار کے ”توازن“ کو بدلنے کے بغیر ممکن نہیں۔ یہ ایک سیاسی عمل ہے جسے بعض وگ شخص یا افتراق کی سیاست کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس معنی میں تانیثیت Personalis political کا نعرہ بلند کرتی ہے۔“ (۲۲)

اس سلسلے میں تانیثیت کے ایک علمبردار امریکی سیاہ فام چارلوٹ بچ Charlett Bunch کے خیالات کو پیش کرنا مناسب ہوگا جنہوں نے عورتوں کے ایک بین الاقوامی ٹریبون (Tribune of Women International) میں کہا کہ:

Feminism to be transformational politics which addresses every aspect of life It is not simply a laundrylist of so-called Women's issues such as childcare and equal pay.(23)

یعنی ”تانیثیت، ایک تبدیلی لانے والی سیاست ہو جو زندگی کے ہر شعبے پر محیط ہو، یہ محض عورتوں کے گھریلو معاملات مثلاً بچوں کی پرورش و پرداخت اور مساوی اجرت وغیرہ تک محدود نہیں ہے، جب کہ ان کی بھی اہمیت اپنی جگہ ہے۔“

تانیثیت کی رو سے صنفی اختلاف کے بجائے جنسی اختلاف پر زیادہ زور اس لیے دیا جاتا ہے کہ صنف پہلے سے موجود ہے، یعنی پیدائشی حقیقت ہے جسے ہم حیاتیاتی نظام پر مشتمل مانتے ہیں، جب کہ جنسی اختلاف حیاتیات پر مبنی شناخت معاشرے و ثقافت کا

عطا کردہ ہے، اس میں روزانہ تبدیلی رونما ہوتی رہتی ہے۔ اس کی ہمیشہ نئے سرے سے تشکیل و تعمیر ہوتی رہتی ہے اس لحاظ سے عورت اور مرد کے درمیان جنسی اختلاف سماجی تشکیل ہے۔ پدرسری سماج میں سماجی تشکیل کا مقصد عورت پر مرد کا اختیار و اقتدار قائم کرنا ہے۔ دیوندراسر کے مطابق:

”اگر ہم اس اقتدار کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں مرد مرکزیت اور حیاتیاتی لازمیت کے پدری نظام کو ہی نہیں بلکہ جنسی قطبیت اور عورت اور مرد کے فطری جنسی رشتے کو جس نہیں کرنا پڑے گا۔“ (۲۴)

نودتا مینن بھی جنس اور صنف سے متعلق کچھ اسی طرح کا نظریہ پیش کرتی ہیں۔

اُورتا کی मौजूدا اذہینتا اظرففرفرفیج جفرف اورتا کی मौजूدا اذہینتا اظرففرفرفیج جفرف (Biological Determinism) असमानताओं से नहीं पैदा होती है बल्कि यह ऐसा सामाजिक सांस्कृतिक मूल्यों विचार धाराओं और संस्थाओं की देन है जो महिलाओं की वैचारिक तथा भौतिक अधीनता का सुनिश्चित करती है। इसलिए नारीवादी विचारक लिंग आधारित काम यानी लिंग के आधार पर श्रम विभाजन और उससे भी ज्यादा आधारभूत स्तर पर यौनिकता और प्रजनन के प्रश्न को एक ऐसे विषय के रूप में देखती है। जैविक संरचना (Biological Construct) को प्राकृतिक और इसलिए अपरिवर्तनीय मानी जाती है के दायरे से बाहर रखकर देखना चाहिए। नारीवादी एजेंडा इन मुद्दों को राजनीतिक दायरे में स्थापित करने का है, जो संकेत करता है कि इन्हें बदला जा सकता है और बदला जाना चाहिए। (25)

خواتین پر حیاتیاتی جگہ Ovarian تھیوری کا اطلاق کرنا صرف تاریخی اعتبار سے ہی نہیں بلکہ بشریاتی حوالوں کے علاوہ سائنسی حوالوں سے بھی غلط ہے۔ اس بات کی دلیل ہمیں باراشیرمان کے مقالے ”بیوٹی ڈیما کری اینڈ ڈیجھ“ سے ملتی ہے

”چوں کہ سائنس و تکنوجی کی تحقیقات اور ان کے نتائج کی تعبیر و تشریح کا اختیار ہمیشہ مردوں ہی کے پاس رہا ہے اس لیے انہوں نے حقائق و نتائج کی تعبیر و تشریح میں بھی مردانہ منہاجات کو ہی ترجیح دیا ہے۔ ختمراں اور مراعات یافتہ طبقہ نے بھی پوری معاشرے کو دفائی حصہ فراہم کرنے کے لیے ان ہی نظریات کو چھپا دیا اپنے مفادات کو پورا کرنے کے لیے استعمال کیا۔“ (۲۶)

اس سلسلے میں Silviya Vally کا نظریہ کہ پدرانہ سماج کو ایک نظام کے روپ میں سمجھنا ضروری ہوگا اسی وقت ہم عورت و مرد کے درمیان حیاتیاتی فرق کو ہر نا برابری کے لیے ذمہ دار قرار دینا چھوڑیں گے۔ وہ فرق یہ بتاتا ہے کہ چوں کہ مرد اور عورت کا جسم الگ الگ ڈھنگ سے بنا ہے اس لیے ان کے کام کی حیثیتیں بھی الگ الگ ہیں۔ اور یہ بھی ماننا چھوڑیں گے کہ مرد کا درجہ ہمیشہ اونچی ہوتا ہے اور عورت کا درجہ ہمیشہ نیچا ہوتا ہے گویا اس نظام سے ہی آئیڈیالوجی جڑی ہوئی ہے کہ مرد عورت سے بہتر ہے۔ آقا، شوہر، پتی اور مالک جیسے الفاظ ہی اونچ نیچ کی دکالت کرتے ہیں اور عورت پر شوہر کا اختیار یا ملکیت ثابت کرتے ہیں۔ Simone De Beauvoir لکھتی ہیں کہ:

”چوں کہ انسانیت نر ہے، اور مرد عورت کو بالذات نہیں بلکہ اپنے ساتھ تعلق کے حوالے سے متعین کرتا ہے اسے ایک خود مختار وجود نہیں سمجھا جاتا۔ مرد کا جسم عورت کے کسی حوالے کے بغیر اپنا مفہوم رکھتا ہے جب کہ عورت اپنے آپ میں ہی ہمت کی طالب بنتی ہے۔ مرد عورت کے بغیر بھی اپنے بارے میں سوچ سکتا ہے لیکن یہ عورت کے لیے ممکن نہیں۔ اور عورت محض وہی کچھ ہے جس کا فیصلہ مردوں نے لہذا اسے ”جنس“ کہا جاتا ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ وہ مردوں کی

نظر میں بنیادی طور پر ایک جنسی وجود ہے، مرد کے لیے وہ جنس ہے۔ مطلق جنس، عورت کو مرد کے حوالے سے متعین و ممتاز کیا جاتا ہے لیکن مرد کو عورت کے حوالے سے نہیں، عورت اتفاق بنیادی کے مقابلہ میں غیر بنیادی ہے۔ مرد موضوع ہے۔ وہ مطلق ہے عورت دو جا ہے۔“ (۲۷)

سیمون دی بوا کا اصرار ہے کہ جہاد زندگی میں عورت کو ہر جگہ ناکارہ اور کمتر تسلیم کر کے اسے نظر انداز کیا جاتا ہے اور اس کو ایک ہی راستہ دکھایا جاتا ہے (جو گھریلو کام اور بچوں کی ذمہ داریوں پر مبنی ہے) کہ یہی تمہاری جگہ ہے اور یہیں تم کو اصلی خوشی مل سکتی ہے۔ سیمون باواز بلند نعرہ لگاتی ہیں کہ ہم آپ کے اس رویے کو قبول نہیں کرتے۔ This notion we reject مرد مرکز معاشرے نے ”دوسروں“ (جسے سیمون نے Other کہا ہے) یعنی عورت کی آزادی، خود مختاری و خود انحصاری پر قبضہ کر کے اپنی آزادی اور سلطنت قائم کی اور اس کے پس پشت متعدد جواز اکٹھا کئے اور اپنے استحصالی رویے کو سند دے کر عورت کو مزید اذیتوں و صعوبتوں کو برداشت کرنے کے لئے مجبور کر دیا۔ اب اگر عورت اسے قبول کر لیتی ہے اور اس حیوانیت کے آگے سر تسلیم خم کر دیتی ہے تو پھر اسے رہائی اور آزادی ملنے سے رہی۔ ایسی صورت میں محردی اور جبر و ظلم کے سوا اسے اور کچھ نہیں حاصل ہو سکتا۔

سید محمد عقیل صاحب حق بجانب ہیں کہ:

”تانیٹی تنقید اسی لیے عورت کے نقطہ نظر اور محسوسات کو بھرنے کی فکر کرتی ہے اور عورت کا ہر طرح کا مطالعہ عورت کی نظر سے کرنا چاہتی ہے تاکہ دونوں مطالعوں کی اہمیت اور حیثیت کا صحیح اور متوازن اندازہ تنقید کو ہوگا۔ یہی نہیں تانیٹی تنقید کا اس پر بھی اصرار ہے کہ عورت ناقد کے نسوانی ڈھنگ کے مطالعے زیادہ منطقی، متوازن اور کم از کم تنقید میں غیر جذباتی ہوتے ہیں۔ پھر وہ عورت کے تمام سمجھوں، جسمانی عمل اور تحریک کو بہتر تجزیوں کے ساتھ پیش کرے گی۔ جب کہ مرد ناقدین، ان تمام صورتوں کی روایتی اور اوپری سطح تک ہی پہنچ سکتے

ہیں۔ اور انہیں مستحق بھی سمجھتے ہیں، اس میں عورتوں نے خلاف یک عصبیت
 بھی ہوتی ہے اپنی رتبت کا جذبہ جنسی اور ایک مردانہ تفوق Male
 Superiority کا دعویٰ بھی کرتا رہتا ہے۔“ (۲۸)

اسی لیے ایسا سسٹم سسٹم سسٹم لیکر کاٹنا ہے کہ اب تک شعبہ ہائے زندگی پر مردوں
 کی ہی اجارہ داری رہی ہے، وہی اخذ قیادت، اقتدار، ادب، علوم و فنون، سیاست اور تعلیمی و
 تحقیقی اداروں کی تعبیر و تشریح ہمیشہ مردوں کے مفادات کے لیے کرتے آ رہے ہیں۔
 ملاحظہ ہو

”ادب، تاریخ، تنقید علوم، سائنس، ٹیکنالوجی، کچھ سیاست اور اقتصادیات ہوں
 یا تعلیمی نصیحتات و تحقیقی و فنی“ اس کے لیے سب ہی ہمیشہ مردوں ہی کی گرفت
 میں رہتے ہیں۔ میں نے جن ساتواں اور تینوں سے ادب سیکھا مرد تھے۔
 انہوں نے، راز سار تھ کا قتل جو کچھ بہترین سوچ اور تحریروں کی دین ہے وہی
 بہترین ادب ہے، ہم عورتوں کے ذہنوں میں ڈال دیا۔ وہ جن تخلیقات کو
 مانتے، علی اور شاہکار کہتے رہتے وہ سب مردوں ہی کی تخلیقات ہیں۔ اب
 ہمارے ہاں کی سمجھ میں آیا کہ عورتوں کو ”ادب و تنقید کی تعلیم دینے والے مردوں کا
 راز یہ کس قدر متعصب نہ ہوتا ہے، وہ جن تعلیمات اور متون کو ”لکیر اعلیٰ اور
 شاہکار“ کہتے ہیں، چھوڑی ہیں کیوں کہ اس میں ہم خواتین کہیں نظر ہی نہیں
 آتی ہیں۔“ (۲۹)

تانیثی مصنفین نے افلاطون، ارسطو، بیگل، ہیونی اسٹراس، ساسوئے لاکان اور
 فرائڈ کے تصورات و نظریات کو از سر نو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا ہے۔ جن کے نزدیک
 عورت امراء اور جاگیرداروں کی پوتی (Property) تسلیم کی جاتی تھی، مذہب نے اسے
 ازلی وابدی گنہگار منع ثابت کر دیا۔ ہمارے معاشرے میں ایک مرد کی گواہی دو عورتوں کی
 گواہی کے برابر مانی گئی، یہ وہ ہونے کے بعد دوبارہ شادی سے محروم کر دی گئی، شوہر کی موت

پراسے کئی ہو جانے کا حکم دیا گیا ورنہ اس کے بعد کی زندگی اور زیادہ کرب ناک تھی، وہ اپنی مرضی سے طلاق نہیں لے سکتی تھی۔ اسے ناقص اہل کا خطاب دیا گیا، شاعروں نے اسے بے وفا اور ہرجائی قرار دیا۔ پھر عورتوں کے حقوق کے بارے میں فلسفہ اور منطق میں جو کچھ کہا گیا ہے مرد دانشوروں نے ان باتوں پر ہمیشہ پردہ ڈالنے کی کوشش کی ہے۔

ادب کے میدان میں عورتوں کو جس طرح سے نظر انداز کیا جاتا ہے اس پر ساجدہ زیدی تانیثی نقطہ نظر کے متن زاویوں کے تحت تعبیر و تجزیہ پیش کرتی ہیں

۱۔ اول۔ مرد ادیبوں کی تحریروں کا تانیثی نقطہ نظر سے تعبیر و تجزیہ کیا جائے اور ان میں وہ پہلو دریافت کیے جائیں جو تانیثی نقطہ نظر سے قابل غور یا قابل گرفت ہیں، جو عموماً پردانہ نظم کی اقدار کی بازگشت ہوتے ہیں۔

۲۔ دوم۔ عورتوں کی تخلیقات کا از سر نو تاریخی تناظر میں جائزہ لیا جائے اور ان میں ایسے نکتے دریافت کیے جائیں جو خود عورتوں کے پردانہ نظم کی اقدار سے متاثر ذہنوں کی تخلیق ہیں یا ان کے تخلیقی رویے کا شجورہ حصہ ہیں۔ نیز ان کے محرکات پر غور کیا جائے۔

۳۔ سوم۔ موجودہ دور میں عورتوں کی ہم عصر تخلیقات کی کئی ذہن سے تنقید و تعبیر کی جائے۔ ان کی متنوع جہتوں کی دریافت کی جائے اور مخصوص پہلوؤں کا انکشاف کیا جائے۔ (۳۰)

جس طرح تانیثی تحریک پردانہ نظم کے بنیادی تصورات کو رد کرتی ہے اور ایک ایسے معاشرتی، معاشی و مادی توازن کی تشکیل کے لیے کوشاں ہے، جس کے ذریعے عورت و مرد دونوں کو یکساں مساوات سے سرفراز کیا جاسکے وہ دوسری طرف ادبی مطالعے کے متن کو De-Construct کرنے اور معنی یا قدر کے قیام میں مرد مرکزی ترجیحات کی نشان دہی سے بھی عبارت ہے۔ سیمنون دی بوار نے مندرجہ بالا تصورات اور تعصبات کو جو عورتوں کی تخلیقات کی صحیح قدر شناسی میں رخنہ ڈالتے ہیں درج ذیل وجوہ پر مبنی قرار دیا ہے:

- ۱۔ مرد کا غیر متبادل اور رکنی رہنے پر اصرار
- ۲۔ مصنفوں کی اقتصادی حالت کیوں کہ کاروبار ادب پر مرد کی اجارہ داری
- ۳۔ ریڈیو، ٹی وی، اخبار، رسائل اور دیگر ذرائع ابلاغ پر مرد کی حاکمیت
- ۴۔ ناشرین اور ان سے وابستہ مرد ناقدین کا مقتصد رویہ
- ۵۔ صنف اور جنس کے تشخص اور تخصیص پر اصرار، یعنی یہ نہیں کہ فی الوجود فن پارہ کیا اور کیسا ہے اس کے مصنف کی جنس کو ایک خاص غلط مان کر غیر استدلالی مندرجات نرہنا اور ان پر بھروسہ بنانا وغیرہ وغیرہ (۳۱)

اس سے انکار ممکن نہیں کہ سماج کی زمام ہمیشہ سے ہی مردوں کے ہاتھ میں رہی ہے اس لیے معاشرے پر مرد کو ہی باادستی حاصل رہی ہے، عورتوں کے لیے جتنے اصول بنائے گئے ہیں وہ تمام مردوں نے ہی بنائے ہیں۔ یہاں تک کہ عورتوں کی سوچ و فکر، ان کی زندگی بسر کرنے کے طریقے کار سب کا معیار مرد ہی متعین کرتے ہیں۔

ٹراویس ڈوشے اس کے بارے میں رقم کرتی ہیں

”یہ مرد جو ہم عورتوں کو بہت سی نوکریاں دے کر اپنے برابر لانے کا ڈھونگ رچا کرتے ہیں یہ بھی اس کے اپنے نقطہ نظر سے ہے۔ گویا ہماری انگ اپنی کوئی شناخت نہیں سب اُمر مردوں کے راویہ نگار سے ہم ان کے برابر ہو گئے تو گویا طبقہ نسواں کا ہم معاملہ حل ہو گیا۔ یہی صورت حال اب میں بھی ہے، پھر ہم مردوں کی طرح مادل فنانس نہ بنیں اور شاعری بھی مردوں کی بنائی ہوئی زبان، محاورے، مہجری، محاورے، زبان کے قواعد زبان کے حسن و قبح، ممنوعات، مدح و ذم سب کچھ مردوں کے اپنی نقطہ نظر سے پیش کرنے لگ جائیں تو گویا ہمیں برابری مل گئی“ (۳۲)

اسٹرائیکر نے بھی اپنی کتاب ”اسٹیلنگ دی لینگویج“ میں نسوانی زبان، شعری

لفظیات اور استعاروں کی جوت جگاتے ہوئے ان تمام اجزائے ترکیبی کو مردوں سے چھین لینے اور اسے اپنے نقطہ نظر کے اظہار کا ذریعہ بنانے کی کوشش پر زور دیا۔ ورجینیا وولف کا ^{مطرح}

نظر بھی کچھ اسی طرح کا ہے، انھوں نے تو قاری کو بھی پدرانہ نظم کا پروردہ ثابت کیا ہے کہ وہ خاتون ادیبوں سے ایک خاص قسم کے ادب اور انظمیات کی توقع کرتا ہے اور مرد سے دوسرے قسم کی کیوں کہ قاری کی ذہنیت، عادتوں اور پسند و ناپسند کے معیاروں کی تشکیل اسی طور پر ہوئی ہے۔ بقول وولف:

”اب تک جو ادب خواتین نے تصنیف کیا ہے اس پر مشروط کا جبر ہے۔ یعنی یہ وہ نہیں ہے جو وہ لکھنا چاہتی تھیں بلکہ وہ ہے جو مشروط حالات کے جبر یا قاری کی توقعات کے جبر نے لکھوایا اور قاری نے ہمیشہ اسے منفی نقطہ نظر سے ہی دیکھا اور پڑھا ہے۔“ (۲۳)

اہل فکر و نظر اور صاحب اختیار خواہ وہ سیاست سے سروکار رکھتے ہوں یا ادب سے شغف رکھتے ہوں انہوں نے طبقہ نسواں کو ہمیشہ ادب کی نظر سے دیکھا ہے اس لیے تانیٹی مفکروں کا اصرار ہے کہ تانیٹ کو اس طریقہ کار کے خلاف احتجاج کرنا چاہیے اور ان کے احکامات یا ان کے دباؤ اور ان کی طاقت سے انکار کرنا چاہیے۔ اور مردوں کی حکمی فکر اور جنسی مصیبت سے چمٹکارا حاصل کرنا چاہیے۔ بقول Cornelius F. Murphy:

Contemporary feminism is a struggle to correct laws and practices that prevent women from achieving full equality with men in all aspects of domestic and public life. But the deeper struggle is against attitudes that sustain such discriminatory practices. What has been achieved by way of emancipation and formal equality of status is all too often a concession to pressure rather than an honest recognition of

right Moreover the power of men to define themselves is the most pervasive power in the world This power can be comparable capacity of women to fully express their own experience and gain a positive and equal influence upon the course of human events (34)

تائیدی تحریر جو اب مختلف دھاروں میں بٹ چکی ہے اور اس کے مابین متعدد فکری اختلافات سامنے آچکے ہیں۔ اس کے تناظر میں عورتوں پر ظلم و زیادتی اور غیر انسانی سوکھ و دہسل کی سطح پر ہوں یا ذات رنگ، طبقہ، پیشہ و غیرہ کی سطح پر، اس کے خلاف تائیدیت پسند جماعت کی جانب سے جو تصورات قائم کیے گئے ہیں اور اس کی جتنی قسم ریتائی گئی ہیں، اس کی روشنی میں تائیدیت کا جائزہ لیا جائے گا۔

Madeline Armat and Weiner نے تائیدیت پر بحث کرتے ہوئے اسے تین اہم خانوں میں تقسیم کیا ہے۔ اول وہ جس میں تعلیم کے حصول میں برابری کی بات کی گئی ہے۔ اس کے لیے روشن خیال تائیدیت کی اصطلاح وضع کی گئی ہے۔ دوم پدرانہ رشتے کے عمیق رکتے والے رشتہ ان کو شدت پسند تائیدیت اور طبقہ، نسل، جنس اور ساخت کے اندر ذات والے رشتہ ان کو مارکسی یا سوشلسٹ تائیدیت کا نام دیا گیا ہے۔ Measor and Skes نے اپنی کتاب Gender and Schooting میں تائیدیت کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) روشن خیال تائیدیت Liberal Feminism (۲) شدت پسند تائیدیت Radical Feminism (۳) سوشلسٹ تائیدیت Socialist Feminism (۴) تعمیل نفسی تائیدیت Psychoanalytic Feminism۔ ٹانک Tonk نے اپنی کتاب Feminist thought جو ۱۹۸۹ء میں شائع ہوئی اس کے پیش لفظ میں تائیدیت کی سات

شکلیں بتائی ہیں۔ روشن خیالی، شدت پسند، تھمیل نفسی، سوشلسٹ، ترقی پسند، مابعد جدیدیت، وجودیت پسند۔ Feminist Perspective in Sociology میں Pamela اور Claire نے تانیثیت کی سات قسمیں بتائی ہیں Liberal Reformist/ Radical Marxist/ Post Structuralist/Post Modernist/Dual-System/Black Feminists and Materialist Feminist practice and Post Structuralist Theory میں تانیثیت کی تین قسمیں بتائی گئی ہیں Socialist, Liberal Radical 'بوکس' کے مطابق تانیثیت ہمیشہ ایک تشکیل پذیر نظریہ رہا ہے اور اس نے ہمیشہ تحقیق کے نئے امکانات کے لیے اپنے دامن کو کھلا رکھا ہے۔ ہذا اب تانیثیت کی مندرجہ بالا اقسام کی روشنی میں مختلف دانشوروں کے متعدد تصورات کا تجزیہ پیش کیا جائے گا۔ ان اقسام کے علاوہ Lesbian feminism کا رہنما منظر عام پر آچکا ہے جو موضوع بحث رہے گا۔

روشن خیالی تانیثیت Liberal Feminism

روشن خیالی تانیثیت کا تقاضا یہ ہے کہ عورتوں کو زندگی کے ہر شعبے میں اتنی ہی آزادی دینی چاہیے جتنی مردوں کو حاصل ہے تاکہ ان کے سیاسی، سماجی اور تعلیمی کردار و متعین کیا جاسکے اور کوئی بھی ایسا قانون و تعین، روایت و عمل جو برابری کے مواقع میں حائل ہو اس کا اختتام ہونا چاہیے۔ خصوصاً انوں جنسوں کے درمیان تعلیم کو مساوی فروغ دینا اس کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے۔ روشن خیالی تانیثیت کا یہ بھی ماننا ہے کہ ایک ایسا ماحول ہموار کیا جائے جس میں عورت و مرد کی، انفرادی صلاحیت کی حوصلہ افزائی ہو اور اسے فروغ حاصل ہو۔ گویا روشن خیالی تانیثیت نے عورتوں کے تین انسانی وقار، خود مختاری، برابری اور انفرادی خود کفالت جیسے موضوعات کو اپنے احاطے میں شامل کر لیا ہے۔

Alison M. Jagger کے خیال کے مطابق:

Liberal feminists believe that sex discrimination

is unjust because it deprives women of equal rights to pursue their own self interest. Women as a group are not allowed the same freedoms or opportunities granted to men as a group. In a discriminatory situation, an individual woman does not receive the same consideration as an individual man. Whereas man is judged on his actual interests and abilities, a woman's interests and abilities are assumed to be limited in certain ways because of her sex. In other words, a man is judged on his merits as an individual, a woman is judged on her assumed merits as a female. Liberal feminists believe that justice requires equal opportunities and equal consideration for every individual regardless of sex. This view is obviously connected with the liberal conception of human beings as essentially rational agents. On this conception, sex is a purely accidental, or non-essential feature of human nature. The sex of an individual should be considered only when it is relevant to the individual's ability to perform a specific task or to

fake advantage of a certain opportunity (35)

Claire Wallace اور Pemela Abbott نے روشن خیال تائیت کے

مقاصد کو یوں بیان کیا ہے:

Liberal feminism is concerned to uncover the immediate form of discrimination against women in western societies and to fight for legal and other reform to overcome them (36)

یعنی روشن خیال تائیت مغربی سوسائٹی میں عورتوں کے خلاف امتیاز کی شکلوں کا فوری طور پر پردہ فاش کرنے اور ان کے حل کے لیے قانونی اور دوسری اصلاحات کی لڑائی پر زور دیتی ہے۔

Chrs Weedon کے مطابق روشن خیال تائیت زندگی کے ہر شعبے میں خواہ وہ سیاسی زندگی ہو یا سماجی زندگی، مساوی مواقع کے حصول کے لیے اصرار کرتی ہے اور اس مقصد کو رو بہ عمل لانے کے لیے محنت کی جنسی تقسیم اور جنس مذکور جنس مونث کے لیے معاصر قوانین میں انقلابی تبدیلی کی خواہاں ہے نیز نوکریائی خاندان کے اندر گھریلو کام کاج اور بچوں کی نگہداشت کے لیے بھی قانون بنانے پر زور دیتی ہے۔
مالتی سمر ہانیم بھی اسی طرح کا خیال پیش کرتی ہیں:

उदारवादी नारीवादियों के व्यवहार के लक्ष्य थे पुरुषों पर महिलाओं की कानूनी आर्थिक और सामाजिक निर्भरता को समाप्त करना, उनकी शिक्षा-प्रशिक्षण के लिए आजादी और अवसर हासिल करना ऐसे कानून और सार्वजनिक नीतियां बनाना जो महिलाओं के लिए चयन की समानता और अवसर की समानता सुनिश्चित कर सकें और जो महिलाओं की

ابتدائی دور کی روشنی خیال تانیسی مفکر مری ولس ٹوکرافٹ نے ۱۷۹۲ء میں لندن سے پہلی بار شائع شدہ کتاب A Vindication of the rights of women میں عورت کے حق رائے دہی (ووٹ دینے کا حق) کی پرزور حمایت کی خصوصاً لڑکے اور لڑکیوں کے آئینہ دل تعلیم کے لیے روسوں کے نظریات کا بائیکاٹ کیا۔ روسوں کے مطابق لڑکوں میں آزاد خیالی اور اپنا فیصلہ لینے کی خود مختاری کو پروان چڑھانا ضروری تھا کیوں کہ وہ ملک کے روشن مستقبل تھے لیکن جہاں تک لڑکیوں کا سوال تھا ان سے اس بات کی توقع کی جاتی تھی کہ انھیں اپنے شوہروں کو خوش رکھنے کا ہنر آنا چاہیے اور انھیں فرماں بردار نیک صفات، متقی و پرہیزگار اور شوہر کی پرستش کرنے کا ہنر آنا چاہیے۔ مری ولس ٹوکرافٹ کی دیمل کے مطابق عورتوں کو سیاسی اختیاراتوں سے بے دخل کرنا کوئی مناسب جواز نہیں ہے۔ مل نے بھی اپنی کتاب On the subjugation of women میں سماج اور خاندان کے روایتی طور طریقوں اور مضابطوں پر انگشت نمائی کی کہ عورتوں کو نہ صرف گھر کی چہار دیواری میں مقید کر دیا جاتا ہے بلکہ انھیں اپنی پسند کی زندگی یا کیریئر کے انتخاب سے بھی محروم کر دیا جاتا ہے۔ مری کی طرح مل اور ٹیلر کا بھی ماننا ہے کہ عورتوں کے تئیں سماج کے عطا کردہ القاب و آداب کہ عورتوں کی فطرت نرم، بزدل، فرماں بردار، جذباتی، غیر منطقی ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ آنے والی نسل کی پرورش و پرورش ہی کر سکتی ہیں لیکن وہ خود مکمل شہری نہیں بن سکتیں۔ مل اور تھامس جیسے مفکروں نے ان تمام مرد مرکوز نظریات کا بائیکاٹ کیا اور عورتوں کے لیے حق رائے دہی کی حمایت کی اور یہ دلیل پیش کی کہ انسانیت کا یہ آدھا حصہ اخلاقی طور پر مردوں کے مساوی ہے۔

گویا روشنی خیال تانیسی جماعت نے ہی سب سے پہلے حق رائے دہی کے لیے آواز بلند کی، سماج میں اس کی دوئم حیثیت اور اس کی ماتحتی و تابعداری، محنت کی نامساوی تقسیم، جنسی امتیاز، زندگی کے بر شعبے میں برابری و انصاف اور نوع انسانی کے افراد کے طور

پران کی صلاحیتوں کو پھیلنے پھوانے کے مواقع فراہم کرنے کی مانگ کی اور ان پر ہر طرح کے امتیاز روار کھنے والے عقیدے کو سماجی تہذیبی ثقافتی قدروں کی اچھ تسلیم کیا۔

لیکن شدت پسند تانیثی فکر کے علمبرداروں اور سوشلسٹ تانیثی فکر کے حامیوں نے روشن خیال تانیثی فکر کے نظریہ سازوں کے تصورات و نظریات پر اعتراض کیا کہ گرچہ اس نے تمام پہلوؤں کو بحث کا موضوع بنایا مگر جنسی استحصال کے ڈھانچے کو سمجھنے سے قاصر رہا ہے۔ بقول سرنیچارے:

ماکرسوا دی سماجوا دی اور رےڈیکل ناریوا دیو کی نजर مے
 ٲدار ناریوا دیو کی समस्या यह है कि यह भीजूदा परिवार
 व्यवस्था का पर्याप्त प्रतिरोध नहीं करती है केवल औपचारिक
 समानता से सतुष्ट है। इस तरह ٲदारवा दी नारी मंद
 पूजीवाद और पितृसत्ता की नारीवा दी समाज मے जंडर
 उत्पीडन की जडों को पर्याप्त रूप से समझने में विफल रही
 हैं। (38)

شدت پسند تانیثیت: Radical Feminism

شدت پسند تانیثیت ۱۹۶۰ کے اواخر اور ۱۹۷۰ کے اوائل میں جزوی طور پر جنسی طبقہ بندی نظام (جو بچے کی پیدائش پر مبنی ہے) پدرانہ نظام اور صنف و جنس کے بھید بھاؤ کے رد عمل کے طور پر امریکہ اور انگلینڈ میں تشکیل پذیر ہوئی۔ شدت پسند تانیثی مفکر Sulamith Firstone نے شدت پسند تانیثیت کے توسط سے عورتوں کی محکومی کے دو آفاقی (Universal) اسباب پر روشنی ڈالی ہے۔ اول یہ کہ عورتیں جسمانی طور پر مردوں سے اس لیے کمزور ہیں کہ انھیں بچے جنم دینا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ جس طرح بچے جسمانی طور پر بالغ لوگوں کے مقابلے میں کمزور و بے سہارا ہوتے ہیں، اسی طرح عورتیں بھی مردوں کے مقابلے میں

کنزور و بے سہارا ہوتی ہیں۔ اس لیے ایسی صورت میں عورتوں کا جسمانی طور پر مردوں پر منحصر ہونا فطری ہے۔ جس طرح بچوں کا عورتوں پر منحصر ہونا فطری ہے۔ گویا ان جسمانی کنزوری نے عورتوں کو اتنا بے بس اور ماتحت بنا دیا کہ وہ اپنی آزادی کو سمجھ نہیں پائیں۔ بچے پیدا کرنے اور ماں کی ذمہ داری انجام دینے کی وجہ سے مردوں پر ان کا انحصار ان کی ماتحتی کی وضاحت کرتا ہے۔

The dialectic of sex (The case اپنی تصنیف Sulamith Firstone
(for feminist revolution) میں لکھتی ہیں کہ عورتوں کو اپنی اس محکومی کو ختم کرنے کے لیے چاہیے کہ وہ اپنے بچے پیدا کرنے کے رول سے منکر ہو جائیں۔ کملا بھاسین کی نظر میں:

We believe that every woman should have the choice to have or not have children At present such a choice does not exist legally, socially or psychologically, in many of our countries Our struggle, therefore, is for women to have more choice. (39)

اس سلسلے میں Sulamith Firstone نے خواتین کو ایک نئی تحقیق سے روشناس کرایا کہ عورتوں کی ماتحتی کا خاتمہ جدید تکنیک کی ترقی (ٹیکنیکل انقلاب) کی بدولت ممکن ہے جس کی مدد سے عورتوں کی طبعی یا جسمانی حالت کو مرد کی صورت میں تبدیل کرنا آسان ہو گیا ہے۔ جس سے عورتوں کا بوجھ ہلکا ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر مانع حمل کی تکنیک Contraceptive Technologies، ٹیسٹ ٹیوب سے بچے پیدا کرنے Test-tube-Babies کی تکنیک کے سہارے عورتیں فطرت کی بادشاہت (Kingdom of Nature) پر فتح حاصل کر لیں گی اور عورتوں پر مسلط ذمہ داریاں (بچہ پیدا کرنا اور اس کی پرورش و پرداخت کرنا) جو ان کے جسم کے بنیادی اور فطری کام تسلیم کیے جاتے ہیں اب

دونوں جنسوں میں بانٹے جاسکیں گے۔ شدت پسند تانیثیت کا یہ بھی ماننا ہے کہ مرد جو اپنی طاقت کی بنیاد پر عورتوں پر بچوں کی دیکھ بھال گھر اور خاندان کے اندر کے کام کاج، محبت و شادی وغیرہ جیسی ذمہ داری تھوپ دیتے ہیں، اس کے خلاف آواز اٹھانی چاہیے۔ اس سلسلے میں شدت پسندوں کا یہ نعرہ Personal is Political بہت مشہور ہے۔ محبت کے سلسلے میں Sulamith Firstone لکھتی ہیں کہ ”محبت آج عورتوں کے استحصال کا مرکزی نکتہ بن گیا ہے۔“

شدت پسند تانیثیت پرستوں کا دوسرا نظریہ یہ ہے کہ صنف کو جنس سے الگ سمجھنا چاہیے، کیوں کہ عورتوں پر دباؤ جنس کی وجہ سے ہے۔

Chris Weedon نے شدت پسند تانیثیت کو مثبت سماجی نظام کا پیش رو قرار دیا ہے۔ ایسا نظام جس میں عورتیں مردوں کی محکوم نہیں ہوں گی اور صنف تانیثیت کو نیچا نہیں دیکھایا جائے گا۔ شدت پسند تانیثیت کے حامیوں کا ماننا ہے کہ عورتوں کو مردوں کی ماتحتی سے آزاد ہو کر اپنے حقوق کو منوانے اور حاصل کرنے نیز تانیثیت کے بنیادی سرورکار کو واپس لانے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ انہیں پدرانہ سخت کوئٹس نہیں کرنا پڑے گا۔

شدت پسند تانیثیت کا تیسرا پہلو دونوں جنسوں کے درمیان موجود تمام تفریق کو منظر عام پر لانا ہے جو نہ صرف قانون اور روزگار جیسے دائرے تک محدود ہیں بلکہ جو شخصی رشتوں کے درمیان پائے جاتے ہیں۔ سید اس کے جائزے کے مطابق:

समकालीन समाज में जेडर पर आधारित विभेद किस तरह समग्र जीवन की संरचना करते हैं अर्थात् न केवल पुरुष और स्त्रियाँ अलग-अलग ढंग से कपड़े पहनते हैं अलग ढंग से खाना खाते हैं। काम की जगह पर और घरों में या खाली वक्त में अलग-अलग गतिविधियों में संलग्न रहते हैं। लिहाजा अलग-अलग किस्म के सामाजिक संबंधों यहाँ तक

کی عین سچائی کو جاننا ہے۔ وہی سچائی ہے جو

سب سے پہلے ہی میں نے اس بات کو یاد دلایا ہے کہ

پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بنایا جاتا ہے۔ مگر

پیدا نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بنایا جاتا ہے۔ مگر

تथा नारी उत्पत्ति की विस्तृत आलेखना प्रस्तुत करने

एक प्रमुख भौतिकी के रूप में उसने इतना

شدت پسند تائیدیت کا پوتا پہلو پرانہ سچائی کی بنا ہے۔ ان کی نظر میں جس
پرتی بنو اور قدرت کا عطا کردہ نہیں ہے بلکہ پرانہ سچائی نے اسے فروغ دیا ہے اور وہی اس
کی جڑوں کی تیار کی کرتے ہیں۔ مختلف تہذیب و تمدن بھلے ہی مختلف قدروں کی شہید کریں
نہیں۔ مہم طور پر مردوں و عورتوں، مثبت، طاقت ور، پر جوش، بالا دست، معاملہ فہم، مضبوط
وغیرہ اور عورتوں و مردوں کی بہ نسبت کمزور، رات، غیر فعال، جذباتی، ناقص العقل، پراسرار،
غیر ذمہ دار، جھڑاؤ، غفلت نہ حرکت کرنے والی، منحصر، شرمیل، بزدل وغیرہ سے مشابہت دیتے
ہیں۔ غیر فعالیت افراہماں برداری، ایثار، قربانی وغیرہ اوصاف مردوں سے منسوب نہیں کیے
جاتے لیکن مردانہ سوسائٹی عورتوں میں ان خوبیوں کو نہ صرف تسلیم کرتی ہے بلکہ انھیں انہی
خصوصیات کے توسط سے عزت دیتی ہے۔ شدت پسند تائیدیت کا ماننا ہے کہ پرانہ سچائی کی
وجہ سے عورتوں نے بھی عورتوں سے منسوب ان خصوصیات کی حقیقت کو قبول کیا ہے۔ شدت
پسندوں کے مطابق اب ہم ذمہ داری یہ ہے کہ نسوانی تہذیب کے اقدار کو قائم کیا جائے جو
موت کے بجائے زندگی کو اہمیت دیتی ہو۔ 41

Anson M Jaggar کے تجزیے کے مطابق شدت پسند تائیدیت پرانہ سچائی
کے برعکس پہلو کو اپنے حملے کا نشانہ بناتی ہے۔ Jaggar کی نظر میں شدت پسند تائیدیتی فکر اور
برتاؤ سچائی کے قصب کو تبدیل کرنے کا ایک ناگزیر ذریعہ ہے۔ لیکن Jaggar کے جائزے
کے مطابق وہ اپنے آپ میں نامکمل ہے کیوں کہ شدت پسند تائیدیت نے دراصل اس دنیا کو

اجاگر کیا ہے جس میں مرد عورتوں کے جسم پر قابو پاتے ہیں اور مادی یا جنسی غلامی کی حالت میں انھیں ڈھکیل دیتے ہیں۔ لیکن وہ ابھی تک پدرانہ سماج کی اس منزل تک نہیں پہنچ پایا ہے کہ مردوں نے آخر پدرانہ نظام کی بنیاد کیوں رکھی اور اب تک وہ انہیں کیوں قائم رکھے ہوئے ہیں۔ Jaggar کا خیال ہے کہ اس سوال کے جواب کو پانے کے لیے انسانی فطرت اور انسانی سماج کے بارے میں ایک مفصل قوانین کی ضرورت ہے۔

سوشلسٹ تانیثیت (Socialist Feminism)

Claire Wallace اور Pamela Abbott نے سوشلسٹ تانیثیت کی طرف

یوں اشارہ کیا ہے:

Marxist feminists argue that the major reason for women's oppression is the exclusion of women from public production and that women's struggle for emancipation is an integral part of the fight for the proletariat (working class) to overthrow capitalism. (42)

سوشلسٹ تانیثیت کے حوالے سے ماریا میس Maria Mes نے بھی یہ سوال اٹھایا کہ عورت و مرد کے بیچ جنس پر مبنی کام کا بنوارہ (Sexual division of labour) کب ہوا یہ زیادہ اہم نہیں ہے بلکہ کس طرح یہ بنوارہ ظلم و استتصال کا سبب بن گیا اور کیوں یہ نابرابری اور مردانہ تفوق پر مشتمل نظام قرار دے دیا گیا؟ وہ یہ مشورہ دیتی ہیں کہ ”اب ہمیں جنس پر مبنی کام کے بنوارے کو خاندان سے جڑے ہوئے مسئلے کی شکل میں نہیں دیکھنا چاہیے بلکہ پورے معاشرے کے ڈھانچے سے جڑا ہوا مسئلہ ماننا چاہیے۔ سر بنجارے کے محاکمے کے مطابق:

سترتر کے دہاک میں سماجوادی ناریواپی نے نے پارواریک
 ارم پر وھاس کی شرواات کی اور پرممناات ماراا ااا کی
 یھ کھتے ھے آالوونا کی کی انھنے پوآیواا کو بناے
 رکنے میں مھिलाओं کے پارواریک ارم کی مूमिका کی
 अनदेखी की है। सार्वजनिक उत्पादन पर ध्यान केंद्रित करने
 के जरिए घर के भीतर किए जाने वाले अर्म के महत्व और
 आर्थिक मूल्य को नकार दिया गया था। समाजवादी
 नारीवादियों ने कहा कि स्त्री के घरेलू अर्म ने पुरुष और
 पूजावाद दोनों को लाभ पहुंचाया है। घर के भीतर स्त्री का
 अवैतनिक अर्म दो चीजें मुहैया कराता है, (क) दाम्भाल और
 भोजन आदि बनाने के कारण पुरुष अर्मिकों का दोनैर अर्म
 और (ख) बच्चा जनने और उसके लालन-पालन के जरिए
 भविष्य की अर्मशक्ति। यहा वह सदर्भ था जिसमें मारिगा
 रोजाई, डाला कास्टो और सेलम जेम्स जैसी नारीवादियों ने
 घरेलू अर्म के लिए वेतन का प्रश्न उठाया था। (43)

سوشلسٹ تائیت کی علمبردارزیدہ آئینشین کا ماننا ہے کہ ہمارے لیے عورت کی
 انگ انگ شخت مثلاً ماں، محنت کش، گھریلو عورت، روزگار کرنے والی عورت
 (Reproducer and Producer) اور ان سے وابستہ مسائل کو ایک دھاگے میں پرو کر
 اس کا معینہ کرنا نہایت ضروری ہے کیوں کہ عورت کے استحصال کے پیچھے پردہ سری سماج اور
 سرمایہ دارانہ نظام کا آپس میں گٹھ جوڑ ہے۔ ان کی نگاہ میں:

سماج میں ایک اور تو پوآیوادی ارم پرکیا ہے जिसमें
 अर्मिक का शोषण होता है। दूसरी ओर पितृसत्तात्मक

हिन अर्ध-रित नशमुक्तम (Hierarchy) है, जिसमें माता,
घेग्लू अर्धिक और उपभाक्ता के रूप में औरत का दमन
होता है। (44)

زیادہ آئینہ کے بقول پدرانہ سماج میں عورت اور مرد کے درمیان حیاتیاتی
افتراق زیادہ اہمیت کا حامل نہیں ہے بلکہ یہ اس بات پر زیادہ فوکس کرتا ہے کہ نظریاتی اور
سیاسی سطح پر اس تفریق کی تشریح کس طریقے سے پیش کی جاتی ہے۔

سوشلسٹ تائیدیت پسند عورتیں سرمایہ دارانہ نظام کی مخالف رہی ہیں۔ ان کا ماننا
ہے کہ سرمایہ دارانہ نظام اور پدرانہ نظام ایک دوسرے کے لیے معاون ثابت ہوتے ہیں،
بھلے ہی مردانہ تفاخر کے روپ میں پدرانہ سماج، سرمایہ دارانہ نظام سے پہلے سے ہی قائم ہے
لیکن وہ سرمایہ دارانہ نظام کی قیادت میں مزید نشوونما پاتا ہے اور سرمایہ دارانہ نظام سے نہ
صرف تقویت حاصل کرتا ہے بلکہ اپنے آپ کو مستحکم و پائیدار بناتا ہے۔

سوشلسٹ تائیدیت کے حامیوں کا ماننا ہے کہ سرمایہ دار عورتوں پر ظلم و زیادتی کے
تئیں زیادہ فکر مند نہیں تھے بلکہ وہ صرف اس ثبوت کو فراہم کرنے میں لگے تھے کہ کس طرح
سرمایہ کی افزائش کے لیے عورتوں کی محنت ضروری ہے۔ لیکن سوشلسٹ تائیدیت کے حامیوں
نے عورتوں کی صورت حال کو مرکز و محور بناتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ سرمایہ دارانہ
پدرانہ نظام میں عورتیں سماج کی تخلیق و تعمیر کے لیے نہایت ضروری کام انجام دیتی ہیں۔ جن
گھروں میں ایک سال سے چھوٹا بچہ ہو وہاں عورتیں فی ہفتہ ۷۷ سے ۷۷ گھنٹے تک گھریلو کام
انجام دیتی ہیں۔ اگر عورتیں گھر کے باہر بھی کام کرتی ہوں تب بھی ان کے گھریلو کام کاج
میں ذرہ برابر فرق نہیں آتا۔ سماج کی تخلیق و تعمیر کے لیے جہاں اس قسم کے نامعقول ماحول
میسر ہوں وہاں فی گھنٹہ اتنا لمبا کام کرتے رہنے کے باوجود عورتوں کو اس کے لیے تنخواہ یا کسی
اور شکل میں کوئی معاوضہ بھی نہیں ملتا ہے۔ ظاہر ہے اس محنت کو پیدا کاری یا غیر پیدا کاری
محنت کے خانے میں بانٹ دیا جائے یا اسے جنس سے منسلک پیدا کاری کام کہا جائے۔ ہر

حالت میں یہ ایک طرح کا استحصال ہی تھا۔ انگلو کے بقول عورتوں کو تجارت حاصل کرنا تب تک ممکن نہیں تھا جب تک کہ عورتیں گھریلو کام کا مکان چھوڑ کر گھر کے باہر مزدوری نہ لے۔ کام کو نہیں قبول کر لیتی تھیں۔

ترقی پسند تائیت: Progressive Feminism

ترقی پسند تائیت عورت اور مرد کے درمیان فرق نہیں کرتی ہے مگر وہ مغرب کے باہمی کلچر کو جو سرمایہ دارانہ جمہوریت و اقتصادیات اور کاروباری سیاست کی بنیادی ضرورت ہوتی ہے، رد کرتی ہے۔ ترقی پسند تائیت نے نہ صرف مغرب کی خواتین کے ایک حلقے میں بیداری پیدا کی بلکہ ان کے انداز نظر کو بھی بدلا کہ وہ اپنی حسی، خود مختار اور حیاتی وجود پر مرد کی ایک طرفہ اجارہ داری کو تسلیم نہیں کریں اور ان سے توقع رکھیں کہ انھیں محض لذت و مسرت کشید کرنے کے لیے بطور معروض استعمال نہ کیا جائے۔⁴⁵

سیاہ فام تائیت: Black Feminism

Pame and Care کے اشارے کے مطابق

Black feminists argue that a feminist perspective needs to take into account the differential situation for racialised women as well as racialised men and therefore their solution is to fight for liberation for Black people as well as women. (46)

اس نظریے نے سفید فام پدرانہ سماج میں سیاہ فام عورتوں کے سہ طرفہ (Triple) استحصال (جنس، رنگ اور طبقہ کی بنیاد پر) پر تنقید کیا کہ سفید فام عورتوں کی تحریک میں سیاہ فام عورتوں کے استحصال کو موضوع نہیں بنایا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نسلوں میں

سماجی و اقتصادی فرق ہے۔ سیاہ فام عورتوں کے استحصال میں سفید فام عورتیں شامل رہی ہیں اس لیے عورتوں کے نجی تجربات کی بنیاد پر ان کے استحصال کی اصل شکل کو واضح کرنا ضروری ہے۔ ریاض صدیقی کے الفاظ میں:

”۱۹۹۳ میں اپنے خاتے سے سپہ فیمینسٹ تحریک Feminist Movement ایک درجن ڈھروں میں بٹ چکی تھی اور ان کے مابین فکری اختلاف کی ریکھیں بن گئی تھیں۔ ان ڈھروں میں زیادہ متحرک اور فعال، مرید کے فریقی شہریوں کا تھا جو نسلی امتیاز کے فتح اور انسانی حقوق کے حصوں کے لیے جنگ کر رہا تھا۔ سفید فام اور سیاہ فام فیمینسٹوں کے درمیان اتحاد، اشتراک کا ہمیشہ ہی فقدان رہا۔ انسان دوستی کی بنیاد پر جن سفید فام فیمینسٹ و نشوروں اور کارکنوں نے سیاہ فام فیمینسٹوں کی حمایت کی تھی وہ بھی خود کو نسلی امتیاز کے شعور سے پرہیز کرتے نہیں کرتیں، امتیاز کا یہ شعور سفید فام نسل کے مزاج کا حصہ ہے۔“ (۴)

سیاہ فام عورتوں کے ذہنی جذباتی سماجی مسائل کو ایلیس واکر باربرا اسمتھ اور اورین تھل وغیرہ جیسے تانیث پسندوں نے اپنے بحث کا موضوع بنایا کہ سیاہ فام عورتوں کی تخلیقی صلاحیتوں اور ان کے سماجی، جذباتی اور گھٹے ہوئے جذبات اور احساسات کو منظر عام پر لایا جائے۔ پروفیسر سید محمد طفیل تانیثی تنقید کو سیاہ فام عورتوں کے مسائل کا جائزہ لینے کے لیے ضروری مانتے ہیں۔ ان کے مطابق

”تانیثی تنقید کو سیاہ فام ادب میں سیاہ فام عورتوں کے مسئلوں کو مینا چاہیے۔ اور ان کا بھی تجزیہ پیش کرنا چاہیے کہ از کم ان ناقدین کو ضرور اصرار کی فکر کرنی چاہیے جو رنگ و نسل کی مصیبت سے اٹک جیں۔ یہ ایک نئی ادبی ہوا سے جہاں ادب سے محرومی Illiteracy ذات پات، جرمہ بندی، رنگ و نسل بندی اور عجیب و غریب جنسی تجزیے اور استحصال کی صورتیں ہیں جن کا اظہار سیاہ فام

ادب میں سیاہ فام نسوں کو رہا ہے۔ جہاں سفید رسالے اور سفید پوشہ زن
 کان عورتوں کی تخلیقات کی اشاعت تک سے انکار کرتے ہیں پھر اس انکار و
 رنگ و نسل کے بھید بجاوے سے یہ سیاہ فام عورتیں ایسی ذہنی جذباتی صورتوں سے
 گزر کر اپنے ادب تخلیق کرتی ہیں۔ تانیٹی ماقدین کو، ان صورتوں کا بھی تجربہ اپنی
 تنقید میں غیر متعصب ہو کر رحم دلی سے پیش کرنا چاہیے کہ تانیٹیت صرف سفید
 فام ہی کا بوجھ (White mans burden) اور مسد نہیں ہے پھر اس تنقید
 میں سیاہ فام شہادت یعنی Black Identity بھی ہونی چاہیے۔ (۳۸)

اس لحاظ سے بیسویں صدی عورتوں کی غلامی اور حیوانی جبر کے انسداد کی تحریک
 ثابت ہوئی جس نے انسانی حقوق کی بازیافت کے لئے متعدد تحریکات کا آغاز کیا۔ سیاہ فام
 تانیٹیت بھی سی سی سی کے ایک بڑی ہے۔ اس نے سیاہ فام تانیٹی نظریے میں ایک نئی لہر پیدا
 کی، اور تانیٹی بہن کے رشتے Universal Sisterhood کو ریزہ ریزہ کر دیا۔ جیسا کہ ٹائل
 (Tatt e) نے اشارہ کیا ہے

Although (it has) suffered the fate of most
 women of being last to history (49)

مختصر یہ کہ سیاہ فام تانیٹیت اس لیے وجود میں آئی کہ اس کے مطابق سفید فام
 تانیٹیت کی کوئی بھی شکل انہیں انصاف نہیں دلا سکتی تھی۔ کیوں کہ ان کے مسائل بالکل مختلف
 تھے۔ سیاہ فام لوگوں کا بغیر کسی جنسی فرق کے ہمیشہ سے ہی استحصال ہوتا آیا ہے جیسا کہ عورتوں
 کا۔ یہاں تک کہ سیاہ فام مرد بھی اس استحصال کے شکار رہے ہیں جب کہ انہوں نے اپنی
 عورتوں کا اس طرح استحصال نہیں کیا جیسا سفید فام مردوں نے کیا۔ اس لیے سیاہ فام تانیٹیت کا
 مطالبہ ہے کہ مردوں کو بھی اس تحریک میں بطور مظلوم شامل کیا جانا چاہیے۔ گویا اس نظریے کی
 تنقید کا نشانہ وہ سفید فام عورتیں بھی تھیں جو سماجی و اقتصادی طور پر خوش حال رہی ہیں۔ اس لیے
 سفید فام سیاہ فام عورتوں کے مسائل اور اس کے حل کے طریقہ کار میں نمایاں فرق ہے۔

لیسبین تائینٹ پسندوں کے نقطہ نگاہ سے جنسی معاملہ نجی و انفرادی مسئلہ ہے۔ جو جس طرح چاہے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر سکتا ہے، جو ہر شخص کا فطری و پیدائشی حق ہے لیکن پدرانہ سوسائٹی میں اسے مخرّب الاخلاق مانا جاتا ہے۔ گویا ان کی رو سے Lesbianism کو مزید بدنام یا مخرّب الاخلاق نہیں ٹھہرایا جانا چاہیے۔ بلکہ اس فکر کو تائینٹ کی تحریک، تاریخ اور سماج میں نمایاں مقام عطا کیا جانا چاہیے۔ میری جون لکھتی ہیں کہ:

لےریچمن ناریوادियों کی پہلی شیکایت یہ تھی کہ
 मुख्यधारा के नारीवादी स्त्री पुरुष सबंधों पर अत्याधिक
 ध्यान देते रहे हैं और स्त्री-स्त्री सबंधों के प्रति उदासीन रहे
 हैं। लैरेचियन नारीवादी चाहते हैं कि अन्य नारीवादी भी यह
 स्वीकार करें कि लैरेचियन सबंध (स्त्रियों में आपसी रिश्ते)
 का मुद्दा केवल यौनिकता ही नहीं, दैनिक जीवन के हर
 पहलू से जुड़ा हुआ है। लैरेचियन महिलाओं को, रोगियों का
 दर्जा देकर समाज उनके जीवन के प्रत्येक पक्ष में
 नकारात्मक दस्तक्षेप करता है। समाज में उनके लिए इतनी
 घृणा और द्वेष भाव है कि उनकी नौकरियां रहने का मकान
 मुश्किल से मिलते हैं। यह भी मान लिया जाता है कि स्त्री
 बचपन के बावजूद वे अन्य रिश्तों की तरह अपने बच्चों की
 देखभाल नहीं कर पाएंगी। समाज की प्रताड़ना के डर से वे
 अपनी असमियत को छुपाए रखने के लिए मजबूर हो जाती
 हैं और इसके फलस्वरूप समाज में रहते हुए भी अदृश्य बन
 जाती हैं। लैरेचियन नारीवादियों की दूसरी शिकायत यह थी

کہ بیہوش لائیک نازیادی اس تہی کے ان کے ہر دہا
 ہے کہ بیہوش لائیکتا بھی ایک ایسا سرکھن ہے کہ اس کے
 کے ستراروہ اور پرموچادی دس کا ایک ان کے ہر دہا
 کے نازیادی دیتوالتا اور لائیک بے دہا کے سرکھن کے
 برکھن اٹاتے ہے لکن اس کے ہر دہا کے سرکھن کے
 پاکرکیتا اٹکھن سرکھنکیتا پر اس کے سرکھن کے
 ہے۔ لکنیون نازیادی کا ماننا ہے کہ اس کے سرکھن کے
 تہہ ستراروہ پرموچادی لائیکتا کے سرکھن کے
 پرموچادی ستراروہ یا کدنتی نازیادی کے سرکھن کے
 سرکھن ہے (50)

ہذا میں تائیت کی حائی نواتین وانشورون نے مردوں میں ہم جنسیت کے
 رتوں و بیہوش رتوں کے کات میں پکے جانے والے اس رجحان کو حق پر جانب قرار
 دیا اور بظرف لائیکتا میں نازیادی کے سرکھنوں نے حکمرانوں سے مانگ کی کہ ان حقوق کو بھی
 آئینی تحفظ دیا جائے۔

تحلیل نفسی پر مبنی تائیت Psychoanalytic Feminism

تحلیل نفسی تائیتی نقادوں کا مقصد ان سماجی تصورات کو منظر عام پر لانا ہے جن
 سے عورتوں کی ذہنی اور جذباتی زندگی متاثر ہوئی ہے۔ (مثلاً روزگار اور گھریلو معاملات
 زندگی میں ان کی حیثیت کے مسئلے کی مخالفت) بقول پروفیسر شتیق اللہ:

”جب ”رہ حقیقی“ بگائی سے پیدا ہونے والے مسائل اور کرداروں کی
 ساری کامت کو بھی تحلیل نفسی کے ذریعے کیا گیا ہے۔ ان نفسیاتی تائیتی نقادوں
 نے نہ صرف شخصیات کو مستحق پایا بلکہ ان کے انکار و اعلال کو بھی ٹوٹا پھوٹا یا ادھورا

پایا۔ مرد نے نہ تو عورت کو بحیثیت ایک فرد اور ایک نامیاتی ہستی کے طور پر پیش کیا اور نہ عورت نے اسے اظہار کی پوری قدرت عطا کی کیوں کہ خالق اور مخلوق دونوں کا درجہ مخصوص ہے اور ان کی اپنی حدیں متعین کر دی گئی ہیں۔“ (۵۱)

تحلیل نفسی تانیٹی مفکروں نے اس بات سے بحث کی ہے کہ عورتوں پر ظلم و استحصال کی جڑیں انسانی نفسیات میں پیوست ہیں۔ جس سے رہائی حاصل کرنے کے لیے عورتوں کو خود سے میدان جنگ میں تاپڑے گا۔ اور اس کے خاتمہ کے لیے باطنی اور سماجی انقلاب لانا پڑے گا تاکہ وہ اپنے اوپر عبور ہے جبر و استحصال کو چیلنج کر سکیں۔ اس نظریے کے نقاد چوڑاورد کا کہنا ہے کہ:

Creates a psychology of male dominance and fear of women in man it forms a basis for the division of the social world into unequal valued domestic and public spheres each the province of a different gender. (52)

اس نظریے کی رو سے پدرانہ نظام مرد و عورت کی جنسی تشکیل و تعمیر میں رخنہ ڈالتا ہے۔ اس لیے وہ عورتوں کو ہر شعبہ میں آزادی خود مختاری اور خاندان میں اپنی شناخت قائم کرنے پر زور دیتا ہے اور بچوں کی پرورش و پرداخت میں مرد و عورت دونوں کی برابر ساجھے داری کا مطالبہ کرتا ہے تاکہ بچے اپنے ابتدائی زمانے سے ہی مرد و عورت دونوں پر برابر منحصر ہوں اور دونوں کی اہمیت کو برابر تسلیم کریں۔

جدید تانیثیت: Modern Feminism

جدید تانیثیت کو سائنسی ایجادات کی کامیابی کا نتیجہ مانا جاتا ہے کیونکہ سائنس نے تعصب سے پاک نتائج اخذ کئے۔ روشن خیال سوشلسٹ، مارکسی اور شدت پسند تمام رجحانات نے جدیدیت اور اس کی بیداری سے اتفاق کیا ہے۔ یعنی جدیدیت سائنسی غیر

جانبداری کا ایجنڈا ہے۔ جسے جدید مغربی نظریات جھٹلا نہیں سکتے۔ لیکن برعکس اس کے مغرب میں ایک نیا تصور وجود میں آیا جس نے سائنس کو بھی جنسی تعصب پر مبنی قرار دیا کیوں کہ سائنس و نیکیناوگی کی تحقیقات اور ان کے نتائج کی تعبیر کا اختیار ہمیشہ مردوں ہی کے ہاتھ میں رہا ہے۔ اس لیے انہوں نے عورت و مرد کو طاقتور اور کمزور، زبردست اور زبردست کے دھماگے میں باندھ دیا ہے۔ اس طرح سائنس کا مرکز و محور دو شاخوں میں تقسیم کر دیا گیا۔ جہاں ذہن بمقابلہ فطرت (Nature versus minds)، دلیل بمقابلہ جذبات (Emotion versus Reason)، معرفت بمقابلہ موزونیت (Subjective versus objective)، باہم متضاد ہیں۔ اس سلسلے میں کہا گیا کہ ان دونوں میں پہلے والے نے دوسرے پر فوقیت حاصل کی ہے۔

ما بعد جدید اور پس ساختیاتی تائیدیت : Post Modernist and Post Structuralist feminism

ما بعد جدیدیت اور پس ساختیات کے بارے میں Pamela اور Clair نے یوں اظہار خیال کیا ہے:

'Post Modernist and Post structural st theories argue that the ideas which are the foundation of social divisions can be explored only through texts or language The challenge is to construct a d scourse from a women point of view They also argue that rationality, and therefore soc ology, is a product of a masculine attempt to objectify, and control the word The solution is to reject rationality as a form of explanation (53)

مجموعیت پر مبنی تائیدیت: Dual System feminism

اس تائیدیتی نقطہ نظر کے مطابق:

Dual system feminists argue that women's oppression is both an aspect of capitalism and of patriarchal relations. An end to Capitalism, they argue will not lead automatically to the emancipation of women. Women also need to fight to free themselves from control by men. (54)

مادیت پرست تائیدیت: Materialist feminism

مادیت پرست تائیدیتی فکر کے حامیوں کا خیال ہے کہ

Materialist feminists argue that women as a social class are exploited and subordinated by men as a class. (55)

مندرجہ بالا تصورات و نظریات کے علاوہ Cultural feminism، Gandhian feminism، Islamic feminism، جیسے تصورات و رجحانات کے توسط سے تائیدیت کو دیکھنے، سمجھنے اور پرکھنے کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں اور یہ سلسلہ تاہنوز جاری ہے۔ جنہوں نے کم دیش ایک ہی مقصد کو پیش کرنا اپنا نصب العین بنالیا ہے اور وہ یہ کہ تائیدیتی تصورات کے مبلغ خاندان قومی اور بین الاقوامی سطح پر انصاف پسند سماجی و اقتصادی نئی عہ کی تشکیل و تعمیر کا ایک سنہرا خواب دیکھ رہے ہیں تاکہ تائیدیتی جبر و استحصال محکومیت و تابع داری کے متعدد روپ کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا جاسکے۔ اس مثبت تشکیل کے لیے مردوں کی شمولیت کو بھی لازمی قرار دیتے ہیں گرچہ ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ اس نظام کو پایہ تکمیل تک

پہنچنے میں مردانہ تھاثر اور غم وزیادتی، اور خیر انسانی سیوک جواب تک مردوں نے عورتوں پر روا رکھا ہے، وہ مواقع میسر نہیں ہوں گے لیکن دوسرے طریقے سے ان کے لیے بھی سود مند ثابت ہوگا۔ مثال کے طور پر اگر خاندان میں تمام بچوں کو (صرف بیٹے کو ہی نہیں) مساوی طور پر تعلیم حاصل کرنے اور فلاح و بہبود کے مواقع فراہم کیے جائیں تو خاندانی اور ملکی سطح پر ترقی و فروغ کو مزید وسعت ملے گی، اگر عورتوں کو ہمیشہ ہی دوسروں پر منحصر لاچار اور بے سہارا بنے رہنے پر مجبور نہیں کیا جائے تو یقیناً خاندان مستحکم اور اقتصادی طور پر خود کفیل ہوگا۔ کیوں کہ کام کرنے اور مزدوری حاصل کرنے والے ہاتھ بڑھ جائیں گے۔ مردوں پر سے بھی اقتصادی ذمہ داریوں کا بار کم ہو جائے گا اور انھیں ایک نئے اور سنہرے سماج میں اپنی ذاتی خواہشوں، تمناؤں اور آرزوؤں کے مطابق زندگی کا سفر طے کرنا آسان ہو جائے گا۔ گویا تائیدی فکر کے علمبرداروں کے متحمل موجودہ نئے سماج میں عورتوں کو انسانیت کا آدھا حصہ کے طور پر قبول کرنا یا مردانہ باہمی ذاتی والی حکومت کے ڈھانچے میں مساوی حقوق پانا ہی نہیں ہے بلکہ وہ سماج، در سماجی رشتوں میں کافی تبدیلی چاہتی ہیں، نیز تائیدییت کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ عورتیں پدرانہ سماج اور مردانہ قدروں اور برتاؤ (Behaviours) کو اپنائیں اور خود کو اس سانچے میں ڈھال لیں بلکہ تائیدییت کا نصب العین یہ ہے کہ تمام اونچے نیچے مجید بھٹو کا از سر نو معنی کیا جائے اور اس کی تشریح و تفسیر پیش کی جائے۔ دوسرے معنوں میں تائیدییت عورتوں کو مردوں جیسا بنانے کی کوشش نہیں، بلکہ مرد و عورت کی فطرت کے مثبت عناصر کے اشتراک سے ایک مہذب معاشرے کی تشکیل و تعمیر کی کوشش ہے۔

حواشی

- 1 Gender and religion Encyclopedia of Sociology (VI) P No 5561
- 2 Some Question on Feminism and its Relevance in South Asia
Kamla Bhasin & Nighat Sayed Khan, p 3

- 3 International encyclopedia of sociology, p 1511
- 4 Modernity Feminism and Women Empowerment, Edited Abha Avasthi— A K. Srivastava, p. 51
- 5 Feminism from Pressure to politics Engela Mills and Garaldine, p. 162

۶۔ تشخص کی تشویش اور برہنہ کا جشن، ایچ پندر اسر، ص ۲

- 7 Feminism in South Asia Kamla Bhasin p 5
- 8 Feminist practice and post structuralist theory, Chris Weedon, p1
- 9 Modernity, Feminism and Women empowerment, Edited Abha Avasthi and A.K. Srivastha, p.52

۱۰۔ ترجیحات، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۷

۱۱۔ متن کی تائیدی قرأت، قاضی انصاف حسین، ص ۷

12. Modernity Feminism and Women Empowerment Edited Avasthi and A K. Srivastha, p. 35
- 13 What is Feminism, Rosalind Delmar Page no 29

۱۲۔ تائیدی ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۰

۱۵۔ تائیدی تنقید، ایک تعارف، پروفیسر سجادہ زیدی، ص ۴۶

۱۶۔ بحوالہ تائیدی ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۵

۱۷۔ بحوالہ تائیدی ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۱

۱۸۔ بحوالہ تائیدی ایک سیاقی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۸

۱۹۔ تائیدی ایک تنقیدی تھیوری، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۷۲

۲۰۔ جنس کی تاریخ، سیمون دی بووار، Simone De Beauvoir، ص ۲۳

۲۱۔ شب خوں، ادارہ، پروفیسر شمس الرحمن فاروقی، ص ۵

۲۲۔ تشخص کی تشویش اور ہریشن کا جشن، دیویندراسر، ص ۵

23 Modernity, Feminism and Women Empowerment Abha Avasthi,
A K. Srivastha, p. 51

۲۳۔ تشخص کی تشویش اور ہریشن کا جشن، دیویندراسر، ص ۲

25 नारीवादी राजनीति सघर्ष एवम मुदद निवर्दिता मनन जिनी लोकनीता पृ 10

۲۶۔ بحوالہ فیمینٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۸

۲۷۔ جنس کی تاریخ، ہیمن وی ہوار، ص ۱۸

۲۸۔ ایضاً، ص ۴۸

۲۹۔ بحوالہ فیمینٹ ادب کا مسئلہ، ریاض صدیقی، ص ۵

۳۰۔ تائیدی ایک تنقیدی قیوری، پروفیسر ساجد وزیری، ص ۳۶

۳۱۔ بحوالہ تائیدی ایک سیاتی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۹

۳۲۔ بحوالہ تائیدی ایک تنقیدی قیوری، پروفیسر سید محمد عقیل، ص ۴۷

۳۳۔ بحوالہ تائیدی ایک سیاتی مطالعہ، پروفیسر عتیق اللہ، ص ۳۶

34 Beyond Feminism, Cornetius F. Murphy p17

35 Feminist politics and Human Nature Al-son M Jaggar p176

36 Feminist Perspective in Sociology, Pemela Claire, p 31

37 नारीवादी राजनीति सघर्ष एवम मुदद मालती सुब्राहण्यम, पृ 25

38 नारीवादी सिद्धान्त एक तुलनात्मक परिप्रेक्ष, सुरान्जिता रे, पृ 52

39 Feminism in South Asia, Kamla Bhasin, p 26

40 रेडیکल नारीवाद, सीमा दास, पृ 42

41. Ibid

42. Feminist Perspective in Sociology, Pamela-Claire, p32

43. नारीवादी सिद्धान्त एक तुलनात्मक परिप्रेक्ष, सुराब्जिता रे, पृ 52

44. पितृसत्ता क्या है, कमला भसीन, पृ 32

۴۵۔ فیمینسٹ ادب کا مسئلہ ریاض مدنی، ص ۸

46. Feminist Perspective in Sociology, Pamela Claire p 32

۴۶۔ فیمینسٹ ادب کا مسئلہ ریاض مدنی، ص ۱۴

۴۸۔ تائشیت ایک تنقیدی تیوری، پردیسر سید محمد عقیل، ص ۵۲

49. In reference with feminism and education, Tattle, p 41

50. पश्चिम में समकालीन महिला आंदोलन मेरी जान, पृ 123

۵۱۔ تائشیت ایک سیاقی مطالعہ، پردیسر خدیجہ، ص ۳۴

52. Feminism and Education, Chodorow p 65

53. Feminist Perspective in Sociology, Pamela Clair, p 32

54. ibid

55. ibid

تائیت کا بین الاقوامی تناظر

بین الاقوامی تناظر میں تائیت کا اگر ہم جائزہ لیں تو ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عورت کو غلام، کمزور، کمتر اور ماتحت سمجھنے کا معاملہ عالمگیر ہے اور زمانہ قدیم سے رائج ہونے کی وجہ سے اس کو فطری سمجھا جانے لگا ہے۔ عورتوں کو جب اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے کے مواقع میسر نہیں ہوئے تو ان کے اندر کی قوتیں پڑمردہ ہو گئیں اور شعبہ ہائے زندگی میں مرد کو اولیت حاصل ہو گئی اور عورت سے یہی توقع کی گئی کہ وہ مرد کی خدمت، اس کی خوشنودی اور اس کی ناز برداری کے لئے پیدا ہوئی ہے اور اس کو تسکین و آسودگی اور فرحت مہیا کرنے کا بہترین ذریعہ ہے نیز اسے شوہر کی تابع فرماں بردار رہ کر گھر کی چار دیواری میں بند رہ کر گھر داری کرنا ہے، بچوں کی پرورش اور نگہداشت کرنا ہے، بقول کشور تابید

”معاشرتی، ذہنی اور سماجی سطح پر ہر طرح مرد کے اختیارات اور حاکمیت کی فرمانبرداری کو روٹی، کپڑا، مکان، تعریف، آرام اور نگہداشت کی بیٹریاں بھیج و شام دے کر، اپنے وجود سے غفلت کی خیند سلا دیا جاتا ہے۔ اگر کسی نے اس خیند میں بڑبڑانے کی کوشش کی تو اس کو بتایا گیا کہ تم جسمانی طور پر کمزور ہو۔ تم ہر ماہ آٹھ دن خصوصی ماہواری کی وجہ سے دماغی طور پر ٹھیک نہیں رہتیں۔ تم صرف بچے پیدا کرنے اور اگر فرصت ہو تو مرد کو سجدہ کرنے کے لیے ہو، تم چراغ خانہ

ہو، تم پیہر نہ بن سکیں۔ اس لیے معاشرہ میں اسی اقدار تمہارا مقدر نہیں ہو سکتیں۔“ (۱)

انہی ساری کمیوں اور کمزوریوں کا احساس دلا دلا کر اسے کمزور صنف اور مرد سے ایک الگ وجود ماننے پر مجبور کر دیا گیا۔ دوسرے اسے مذہبی اور سماجی تعلیم سے بھی محروم کر دیا گیا اس لیے وہ علوم و فنون میں مردوں سے بہت پیچھے رہ گئی اور پھر یہ پالیسی اپنائی گئی کہ عورتیں محدود استعداد و لیاقت اور تنگ دل و دماغ کی مالک ہیں۔ کشور ناہید کے تجزیے کے مطابق:

”زیادہ تر محققوں نے یہ فتویٰ دیا کہ عورت میں تحقیقی اور اعلیٰ تخلیقی صلاحیت نہیں ہوتی ہے۔“ (۲)

معاشرے میں مرد اور عورت کے لیے الگ الگ اخلاقی معیار و اقدار وضع کیے جانے لگے جس میں عورتوں کو حصار میں مقید کر دیا گیا اور مردوں کو ہر قسم کی آزادی سے سرفراز کیا گیا بقول Joun Stuart Mill:

”سنان میں ایک ماکارہ مرد کو ایک ذہین اور تیز عورت پر اس لیے ترجیح دیتے ہیں کہ وہ مرد ہے۔“ (۳)

معاشرے میں مرد کو ہر اعتبار سے اولیت و فوقیت حاصل رہی ہے۔ مردوں نے مذہبی احکامات کی بھی غلط تشریح و تعبیر اپنے ہی مفاد کے تحت پیش کر کے عورت کو اس بات کا قوی یقین دلا دیا کہ وہ ہر اعتبار سے مرد سے کمتر ہے۔ اس لیے اس کو اپنے دین و دنیا کو سنوارنے کے لیے مرد کی خوشنودی کرنی ہوگی دوسرے عورت کو بھی خود اپنی اس کمتر حیثیت کا اتنا یقین ہو گیا کہ وہ اسی کو اپنا مقدر سمجھ کر شاد اور مست رہنے لگی اور ظلم و زیادتی اور اپنے تئیں نا انصافی کو اپنی قسمت سمجھ کر برداشت کرنے لگی یا پھر بعض عورتوں نے مردوں کو اپنے کنٹرول میں کرنے اور اپنا ہم خیال بنانے کے لئے کچھ ایسے طریقوں کو اپنا شروع کر دیا جو

نہا ہے اس کے حق میں ہوتے تھے، اس کی بہیت کو بڑھاتے تھے، اس کی طرف مرد کی توجہ مرکوز ہوتی تھی مگر خود اس کی ذات کی نگہ کرتے تھے۔ جیسا کہ منو نے کہا ہے کہ۔

”عورتوں کو زیورات کی دولت سے ماں مال سڑھ اور گھر کے کاموں میں اس کو اس قدر مصروف رکھو کہ اس کو شب کی تا جھڑکی کے علاوہ اور کچھ سوچنے سمجھنے کا موقع ہی نہ ملے، اسی طرح عورتیں مردوں کا لانا پیار حاصل کر کے مارتے۔ کرسٹ گیس اور یوروں کے حصول سے خود کو بہانے لگیں ان کو گھر کی رانی اور ملکہ جہیز کے قافلہ بنایا جاتا رہا اور اس سے برتاؤ خدام کا سا ہوتا رہا۔“ (۴)

یعنی جب ہم مائیلی سائنس کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہی نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ زمانہ قدیم سے ہی عورت کو مرد نے اپنا محکوم، ماتحت اور غلام بنا کر رکھا اس کی بڑی وجہ عورت کا جسمانی ورثہ یعنی طور پر مرد کے مقابلے میں طاقتور نہ ہونا، اس کی نرمی، نازک دلی، رحم دلی اور دوسروں سے بے پناہ شفقت و محبت، اسی طرح اس کی دوسری خصوصیات یعنی اس کا ماں بننا، جذباتی اور مائی طور پر مردوں پر انحصار و غیہ دان کی انہی کمزوریوں سے فائدہ اٹھا کر مرد عورت کا آقا اور مائی بن بیٹا۔ جیسا کہ زیر صمد لیتی کہتے ہیں

”اس میں شک نہیں کہ جب مرد نے اپنی جسمانی طاقت اور اعلیٰ دماغی صلاحیتوں سے عورت پر غلبہ حاصل کیا ہے تو اس نے عورت کے فطری حقوق اس سے سب کر لیے اور اسے تحصیل علم سے اور اپنے دماغی قوی کو ترقی دینے سے محروم رکھا۔ بہت آہستہ چھین میں ہندوستان میں ویدک زمانے کے بعد یونان اور سارے مغربی ممالک میں عورت کے خلاف سخت متعصبانہ خیالات پھیل گئے۔“ (۵)

بات یہیں نہیں تھمتی بلکہ عورت کو اس بات کا بھی یقین دلایا گیا کہ وہ ہر بات میں مرد کی مرہون منت ہے، مثلاً ماں بننا عورت کی سب سے بڑی خواہش اور اس کی خوشی مانی

جاتی ہے مگر بغیر مرد کے کیا وہاں بن سکتی ہے؟ مگر ماں بننے کے سارے مراحل وہ اکیلی ہی طے کرتی ہے۔ اور اس کے بعد بھی بچے کی پرورش و پرداخت کی ساری ذمہ داری ماں کے سر ہوتی ہے مگر بچے کا، لک باپ بن جاتا ہے اور جب چاہتا ہے وہ عورت کو ماں بنا کر بچے کے باپ ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اور عورت کو بغیر باپ کے بچہ پیدا کرنے کی رسوائی بھی سہنی پڑتی ہے اور اس کی ذمہ داری بھی اٹھانی پڑتی ہے۔ اس کو حالت حیض میں گندہ اور ناپاک سمجھا جانے لگا اور یہ خیال یہ جانے لگا کہ عورت کے ساتھ یہ وبال جان ہے جن سے مرد آزاد ہے۔ اس لیے مرد برتر اور عورت کمتر ہے اور عورت کے لیے اس قسم کی خیال آرائیاں کی جانے لگیں کہ: (۶)

”عورت احمق اور مسکون مزاج ہوتی ہے اسے ترقی دینا خدائی قانون اور فطرت

کے خلاف ہے۔“ (-)

قدرت نے عورت کو حیاتیاتی طور پر مرد سے مختلف ضرور بنایا ہے مگر اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اسے کمتر تسلیم کیا جائے لیکن اس امتیاز کو معاشرے میں کمتری کا درجہ مرد نے دیا ہے۔ اور سماج میں عورت کا کردار یا اس کی شخصیت کو فطرت نے نہیں بلکہ معاشرتی رسم و رواج نے مسخ کیا جسے بدلا جاسکتا ہے۔ سماج میں عورت کی کمتر و کھتر حیثیت تمام ملک میں یکساں تھی۔ ۱۹۱۸ء میں چین میں Chan Hung Ma نے کہا تھا کہ

There is no one in the world who is no educated
and there is no one whom we can afford not to
educate why be neglectful only in regard to girls
just leaving infancy, they are raised and
protected deep in the women's quarters they are
not like the boys who go out with fellow and

outside and who benefit from the encouragement of teacher and friends when girls grow older they embroider to proper their dawns and that is all (8)

بلکہ پورے یورپ میں بھی عورت کی یہی حیثیت تھی اور اس لحاظ سے عورتوں اور مردوں کے درمیان کام کے فرائض بھی جدا جدا تھے۔ یعنی مرد ذریعہ معاش فراہم کرتا تھا اس لیے اس کو برتری و فوقیت حاصل ہوئی۔ اس کی ابتداء ۱۸ویں صدی میں اس طرح ہوئی کہ جب صنعتی ترقی ہوئی، فیکٹریاں وجود میں آئیں، صنعتیں قائم ہوئیں، قصبے شہروں میں اور شہر بڑے بڑے شہروں میں تبدیل ہونے لگے، مردوں اور عورتوں کی ذمہ داریاں بھی الگ الگ تقسیم رہی گئیں اور پھر یہ خیال (Notion) فروغ پانے لگا کہ مرد معاشی حالت کو بہتر بنانے کا ضامن ہے اس لیے وہ برتر ہے، یہی سے Bread winner اور House wife کی اصطلاحیں وجود میں آئیں اور اس طرح مرد اور عورت کی دنیا الگ الگ خانوں میں بٹ گئی۔

مغرب کی تاریخ شاید ہے کہ جاگیرداری کا سرمایہ داری میں تبدیل ہونا ایک اہم واقعہ ثابت ہوا کیونکہ جاگیردارانہ سماج میں عورت و مرد معاش کے حصول کے لئے ایک دوسرے کے شریک کار تھے۔ ذرائع پیداوار اور اس کی کھپت سے دونوں کا رشتہ تقریباً یکساں تھا۔ بلکہ دونوں گھریلو معاش کو مستحکم بناتے تھے۔ گھرداری اور باہرداری (کام کرنے کی زندگی) میں کوئی تفرق نہیں تھی۔ لیکن سترہویں صدی میں جب سرمایہ دارانہ نظام عالم وجود میں آیا تو اس کے بعد تمام نظم و ضبط کو ڈرامائی انداز میں تبدیل کرنا شروع کر دیا۔ لوگ زمین سے بے دخل کئے جانے لگے انھیں گھر چھوڑ کر باہر روزگار کی تلاش میں جانا پڑا۔ مزدور طبقے میں مرد و عورت دونوں شامل تھے، صرف متوسط طبقے میں ذریعہ معاش کے حصول کی

ذمہ داری مردوں کے سرسوں پہ گئی۔ جس کی وجہ سے ان کے اندر duality تفریق پیدا ہوئی، مثلاً کھپت و پیداوار، گھریلو کام اور گھر سے باہر کا کام عوام اور خواص وغیرہ، ان میں سے عورتوں کے لیے کھپت، گھریلو ذمہ داری اور پردہ یا گوشہ نشینی کو ان کا فطری حصہ کہا گیا اور مرد کو گھر سے باہر کی ایک نئی دنیا بنانے کی اجازت مل گئی۔ ایک تجارت و روزگار کی دنیا، ایک سیاست کی دنیا، ایک لاگت کی دنیا، ایک قانون کی دنیا، یعنی ایک سرمایہ دارانہ اور مردانہ حاکمیت کی دنیا، دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ سرمایہ داری کی سیاسی اقتصادیات نے جنسی تفریق کی فضا ہموار کی۔

لیکن اس سمت میں اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز کا دور اپنی ہمہ جہت تبدیلیوں کی وجہ سے بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اس زمانے میں انسانی زندگی کے ہر شعبے میں بے شمار تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ خواہ وہ سائنس و ٹکنالوجی کا شعبہ ہو یا سیاست کا میدان ہو یا فلسفے کا۔ پوری انسانیت ایک ہنگامی صورت حال سے دوچار ہوئی۔ خاندانی شیرازہ بندی بکھرنے لگی، قدیم اقدار حیات بکھرنے لگے اور نئے اقدار حیات کے نقوش واضح ہونے لگے۔ ان تغیر پذیر حالات نے جہاں انسانی تہذیب و تمدن اور طرز رہائش کو متاثر کیا وہیں اخلاقی اقدار اور فکر و فلسفہ کو بھی بدلنے پر مجبور کیا۔ اس تناظر میں مساوات، انصاف، امن و سکون، آزادی اور اپنے پیدائشی حقوق کے حصول کی آوازیں دنیا کے ہر خطے سے سنائی دینے لگیں۔ اور وہ تمام طبقے جو نسل، رنگ، عداوت اور پیشے کی بنیاد پر تعصب اور غیر انسانی سلوک کا شکار ہو رہے تھے ان کی بکامیں کھل گئیں اب وہ خواب غفلت سے بیدار ہو گئے اور اپنے اوپر ہو رہے جبر و استحصال کے خد ف آوازیں بلند کرنے لگے اور متحد ہونے لگے۔ ان طبقات میں ایک طبقہ عورتوں کا بھی تھا، جو صدیوں سے ظلم و زیادتی اور جبر و استحصال کا شکار رہا ہے۔ مگر چہ انسانی تہذیب و تمدن کے ارتقاء میں ان کی برابر کی حصہ داری رہی ہے لیکن زمانہ قدیم سے ہی انھیں خاندان اور معاشرہ میں دوسرے درجے کا مخلوق سمجھا

جاتا رہا ہے۔ بقول پروفیسر عتیق اللہ:

"اس فریم میں عورت جو کئی قسم کی مذہبی، اخلاقی و تہذیبی تاحصانیوں کی بہت پہلے سے واپس چلی آ رہی تھی ایک بانگ سے انسانی مسکے سے دوچار ہوتی ہے۔ خاندانی شیرازہ بندی کی شکست کے بعد اس چہرے کا نظریہ اس کی انفرادیت اور حیثیت کا سوا ایک اور بھارتیہ۔ یعنی برہمن سماج کی ادارہ بندیاں، عورت کی آزادی کے حق میں نہیں تھیں مگر آزادی کا مسدود تھی اسیت نہیں رکھتے تھے کہ تہذیبی سے بدستہ ہو کر سیاہی و سماجی صورت حال میں اسے ایک زندہ اور فعال عضویت کے طور پر قبول کرنے کا سوا تھا۔ ایک طبعی صنف یا جنس کے نام پر اس کا مسلسل استحصال ہوتا رہا، اس استحصال میں جذباتی اور جنسی استحصال سے علاوہ دوسرے ذات و دھرم کے فرد کا رد بھی شامل تھا۔ اسے بالآخر دوسرے درجے کی مخلوق بن کر رہا پڑا اور وہ آہستہ آہستہ ایک استعمال میں آنے والا شے یا اس کی ایک کاربن کاپ بن کر رہ گئی۔ اور وہ بھی ایک یہ آلہ کار جسے مرد کے تئیں ہمیشہ وہی ادارہ بن کر رہنا سہم کرنے اپنا منہ اس کے تحفظ کے لیے اسے تابع رکھنا یا یہ مرد ایک مستقل نفسیاتی رشتہ کا شکار ہونی۔ اس کی اپنی کوئی شخصیت تھی، نہ ذات نہ رشتہ" (۹)

نیکین پہلی جنگ عظیم کے بعد اور خاص طور پر انقلاب فرانس اور صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ حالات کے زیر اثر خاندانی شیرازہ بندی کی شکست اور روسو کی انفرادیت یا فرد کی آزادی اور سماجی رشتے کے نظریات کے زیر اثر جو افکار اور اداروں میں تبدیلی رونما ہوئی ان محرکات کے تحت آزادی، انصاف، مساوات، فرد کی آزادی اور ذات کی شناخت کے ساتھ ساتھ حقوق نسواں بھی ایک اہم سوال بن کر منظر عام پر آیا۔ ترقی یافتہ ممالک خاص طور سے برطانیہ، فرانس اور امریکہ میں حقوق نسواں کی تحریک مختلف احتجاجی شکلوں میں زور پکڑتی رہی اور آج وہی تحریک تانہیت کی شکل اختیار کر چکی ہے۔

تانیثی تحریک یا تانیثیت حقیقی معنوں میں زندگی کے تمام شعبوں میں صنفی مساوات کی دعویدار رہی ہے۔ تانیثیت کے آثار ہمیں سب سے پہلے انگلینڈ کی مصنفہ میری ولس نوکرافٹ کی تصنیف A Vindication of the rights of Women 1792 میں دکھائی دیتے ہیں۔ یہ کتاب مصنفہ نے ایڈمنڈ برک کی تصنیف A vindication of the rights of man 1790 کے جواب میں لکھی تھی۔ برک نے اپنی اس کتاب میں مردوں کے حقوق کی حمایت کی تھی اور عورتوں پر مردوں کی بالادستی کے رویے کو صحیح ثابت کرنے کی کوشش کی تھی لیکن میری ولس نوکرافٹ نے نہ صرف یہ کہ عورت کو تفریق و تعیش اور ملکیت ماننے سے انکار کیا بلکہ جنسی اور صنفی تصور تفریق کو غیر فطری سماجی و معاشرتی دین قرار دیا۔ اور مساوات کے لیے تراز بلندی کی، کیوں کہ اب تک مرد و عورت کو بند و پست کے درجوں میں بانٹا جاتا رہا تھا۔

تانیثی تحریک کے دوسرے مسیحی جان اسٹوارٹ مل کی شہرہ آفاق تصنیف On the subjugation of women تانیثیت کی راہ میں مزید کاررہایت بنی۔ مل نے اپنی اس کتاب میں زمانہ قدیم سے عورتوں کو بہ حیثیت ایک مطیع و مغلوب اور تابعہ دار صنف کے طور پر تسلیم کیے جانے اور اس کے مقابلے میں مرد جو تقریباً ہر شعبہ حیات و فکر میں بہ حیثیت ایک معاصر ساز کے کار کردہ و سرکردہ مانے جاتے ہیں وغیرہ جیسے تصورات کو غلط قرار دیا اور مرد و عورت کے درمیان مساوی کا ذمہ دار قرار دیا۔ ہمارے معاشرے میں مرد و عورت کے درمیان اپنے وجود کی خود تصدیق کا اختیار حاصل ہے وہ ہر محالے میں خود مختار رہے لیکن عورت محض ایک دست نگر ہے اسے نہ تو اپنی شخصیت کو خود ماننے و سنوارنے کا حق حاصل ہے، اور نہ وہ اپنی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر میں آزاد ہے اس رویے کے خلاف جان اسٹوارٹ مل نے ۱۸۶۷ء میں انگلینڈ کی پارلیمنٹ کے سامنے عورتوں کے حق رائے و زندگی کے لیے تاریخی تقریر کی۔ اور اپنی شہرہ آفاق تصنیف میں نہایت پر جوش اور بے باکانہ انداز میں خاندان اور

معاشرے کے اندر عورت اور مرد کی برابری کا مطالبہ کیا

”میں قائل ہو چکا ہوں کہ قانون کے ذریعہ ایک جنس کو دوسرے جنس کا مطیع

بنانے کے سماجی انتظامات بذاتِ خود برے اور انسانی ترقی کی راہ میں ایک

بمحرک رکاوٹ ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انہیں ایک کامل مساوات والا مقدمہ دینا

چاہیے۔“ (۱۰)

لیکن عورت کی حمایت میں سیاسی ماحول سازگار نہیں ہونے کی وجہ سے یہ مشن

زیادہ کارگر ثابت نہیں ہو سکا لیکن عورتوں کے حقوق کی یہ جدوجہد تقریباً دو صدیوں پر محیط

ہے۔ اور یہی جدوجہد سیاسی و سماجی اعتبار سے اٹھارویں صدی سے شروع ہو کر انیسویں

صدی کے آخر میں خواتین کے حقوق کی آواز بن کر بڑی تیزی کے ساتھ ایک تحریک کا روپ

اختیار کر لیتی ہے۔

میری ولس ٹوکر فٹ اور مل کے مل وول کی بیوی Henryat Toller امریکی

تانیثی ممبرہ Elizabeth cady stanton کا کارنامہ لائق ستائش ہے۔ Stanton

صرف ایک تخلیق کار بنی نہیں بلکہ نصف صدی سے بھی زیادہ عرصے تک امریکی تانیثی تحریک

کی اہم رہنما رہیں۔ ان کی مشہور زمانہ تصنیف Seneka Convention of 1848

جو ۱۷۸۷ء کے امریکہ کی تحریک آزادی کے طرز پر لکھی گئی ایک ایسی جامع و مبسوط کتاب تھی

جس میں عورتوں کے لیے حق رائے دہی کے حقوق، پونجی کا اختیار، روزگار کی اجازت،

مساوی اجرت، سیاست اور رجسٹرڈ گھروں میں شرکت کی اجازت جیسی مانگوں کے لیے

آوازیں بلند کی گئی تھیں۔ ان تمام تانیثی ممبرداروں کی بلند بانگ آوازوں کو اٹھارویں

صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں برطانیہ اور امریکہ کی حکومت نے قانونی

طور پر منظور کر دیا تھا۔ گرچہ حقیقی مساوات کی حصولیابی تو ابھی ایک سنہرے خواب کی

مانند تھیں لیکن عورتوں میں تعلیم کے تئیں بیداری آنے لگی آفس اور عدالتوں میں عورتوں کو

کام کرنے کی اجازت مل گئی۔ بھول Beate Litling:

During the first wave of the women's Movement (from the middle of the nineteenth century to beginning of the twentieth century) the lack of women's right and their subordinate social status were discussed Publicly struggle for the first time This culminated in a political struggle for the legal equality of women and men, and primarily for the right to vote and have an education The first women's movement temporarily came to an end during the 1920-30 owing to the increased influence of conservative and anti feminist position which essentially lied the female role to the ideal of motherhood (11)

سیاسی و سماجی اعتبار سے انیسویں صدی کے آخر میں خواتین کے حقوق کی آواز بڑی تیزی کے ساتھ ایک تحریک کی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اپنے حقوق کی متلاشی خواتین نے اپنی چند ہم خیال عورتوں کے ساتھ خواتین کی عسکری تنظیم کی داغ بیل ڈالی، جس کا مقصد خواتین کے سیاسی و سماجی مسائل کی جانب عوام کی توجہ مبذول کرانی تھی۔ اس تنظیم میں نوجوان لڑکیوں کی تعداد زیادہ تھی۔ جنہیں اس زمانے میں Suffragettes یعنی حق رائے دہی کی خواستگار عورت کے نام سے پکارا جاتا تھا اور یہی نام اس کی شناخت بن گیا۔ جنگ عظیم کے دوران ان کی جدوجہد اور مطالبات پر سنجیدگی سے غور و خوض کیا گیا اور انہیں جنگ کے بعد حق رائے دہندگی سے سرفراز کیا گیا۔ ۱۸۵۷ء اور ۱۸۹۳ء کے درمیان عورتوں کے

بڑے بڑے مظاہروں اور دھڑوں کے بعد برطانوی عورت کو Married women's property act پاس ہونے کے بعد ذاتی ملکیت کی خرید و فروخت کا بھی حق حاصل ہوا۔ غرض کہ مساوات کی کوششوں کی راہ میں ان کی یہ ایک بہت بڑی کامیابی تھی۔

اگر ہم فرانس میں عورتوں کے حقوق یا حق رائے دہندگی کی جدوجہد یا، گھر ساجی، سیاسی اور معاشی حقوق کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں بھی عورتیں بڑی محنت و مشقت کے بعد حق رائے دہی سے فیضیاب ہوئیں۔ اس میں شک نہیں کہ برطانوی انقلاب ہو یا امریکی یا فرانسیسی انقلاب عورتوں نے اپنی بے پناہ کارکردگی کا مظاہرہ کیا۔ ان انقلابات میں صرف مرد ہی سرگرم نہیں رہے بلکہ عورتوں نے بھی فعال کردار ادا کیا۔ یہ طور خاص فرانس کے ردنی فسادات میں عورتیں سب سے آگے تھیں۔ لیکن یہ بھی تاریخ کا المیہ ہے کہ انقلاب فرانس کی کامیابی کے بعد جب اس سے فیض یاب ہونے کا وقت آیا تو عورتوں کو پیچھے ڈھکیل دیا گیا اور ۱۷۸۹ء میں فرانسیسی اسمبلی نے عورتوں اور مردوں کے مساوی حقوق کے نفاذ کے بجائے The rights of man مسودہ پیش کیا۔ اس لئے ۱۷۹۱ء میں Olympe de Gouges نے اس کے جواب میں Declarat on Right of Wome کا مسودہ پیش کیا۔ جس میں عورت کو مرد کے مساوی تمام حقوق دینے کا مطالبہ کیا گیا تھا۔ اسی ڈیکلریشن میں اس نے یہ مشہور جملہ بھی لکھا کہ عورتیں اگر پھانسی کے پھندے تک جانے کا حق رکھتی ہیں تو پھر انہیں پارلیمنٹ میں جانے کا حق بھی ملنا چاہیے۔^{۱۲} اولمپی نے عورت کے لیے قانونی و آئینی انصاف اور تعلیم اور شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کے مساوی حقوق کے لیے آواز بلند کی وہ ایک باغی انقلاب پسند اور خوددار عورت تھی۔ سیاسی طور پر وہ ایک ری پبلکن تھی لیکن جب اس نے شاہ فرانس اور ملکہ کی سزائے موت کے خلاف احتجاج کیا اور ایک اپیل شائع کی تو اس وقت کے برسر اقتدار جن کی وہ حمایتی بھی تھی، ان سے اس کی یہ بے باکانہ تحریر بہت کمزور ہوئی اور اس کا بھی سر قلم کر دیا گیا۔ اور وہ یہی کہتی ہوئی قتل تک گئی کہ کیا یہ

وہی سنہرا انقلاب ہے جس نے فرانس کی عورتوں اور مردوں دونوں کو خوشنوار اور بہتر مستقبل سے ہمکنار کرنے کا خواب دکھایا تھا۔

فرانسیسی سرمایہ دارانہ انقلاب کے ایجنڈے میں شامل جمہوری آزادی، مساوات اور حقوق انسانی کے خیرہ کن نعروں کا جائزہ لیتے ہیں تو صورت حال نہایت ہی شرمناک نظر آتی ہے۔ انقلاب فرانس سے آج تک سرمایہ دارانہ نظام میں عورتیں بہ نسبت مرد کے کم تنخواہ اور کم مراعات پر کام کرتی تھیں۔ ۱۸۴۰ء میں فرانسیسی فیکٹری کی کارکن عورتیں ۵۰ گھنٹوں کی جو اجرت پاتی تھیں، وہ ان ۱۳ گھنٹوں کے مردانہ اجرت سے کم ہی نہیں بلکہ اس کا نصف حصہ تھی۔ یہ بھی انقلاب فرانس کا ایک حیرت انگیز پہلو ہے کہ وہ سیاسی کلب جن کی روح رواں عورتیں تھیں اور جنہوں نے انقلاب کے لیے اپنی جان عزیز کی بھی پروا نہیں کی وہ سیاسی کلب ۱۷۹۳ء میں عورتوں کے لئے ممنوع قرار دیے گئے اور عورتوں کی سیاست میں شرکت پر اعتراضات کئے جانے لگے۔ انقلاب فرانس کے موقع پر ”مساوات“ کا نعرہ اگایا گیا تھا اور اس نعرے نے عورتوں کو بہت سنہرے خواب دکھائے تھے۔ پیرس کے شہریوں کا وہ بڑا ہجوم جو بادشاہ اور ملکہ کو ان کے محل سے نکال کر دایا تھا ان میں اکثریت عورتوں کی تھی۔ لیکن انقلاب جب کامیابی سے ہمکنار ہوا تو ان عورتوں کو اور ان کی بے مثال قربانیوں کو بھلا دیا گیا۔ انقلاب کے بعد جب انقلابی مجلس کا اجلاس شروع ہوا تو ایک انصاف پسند رکن مجلس نے یہ تجویز پیش کی کہ عورتوں کو بھی ووٹ دینے کا حق مانا جائے۔ اس تجویز پر اس رکن مجلس کا بہت مزاق اڑایا گیا اور دوسرے رکن مجلس نے تہ خرات اور طنز یہ انداز میں سوال کیا کہ ”کیا فرانس میں کوئی ایسی بیوی بھی پائی جاتی ہے جس میں یہ کہنے کی ہمت ہو کہ وہ اپنے شوہر کی رضا کے خلاف بھی کچھ سوچنے یا کہنے کی خواہش رکھتی ہے؟“ اس تلخی سے ہریز جملے کے ساتھ ہی انقلاب فرانس میں شرکت کرنے والی عورتوں نے ”مساوات“ کے جوہر بنے تھے وہ چور چور ہو گئے۔ انیسویں صدی کی فرانسیسی عورت اپنے چھوٹے حق کے

لیے ترستی رہی۔ سرکاری ملازمتوں میں اسے صرف معتد یا ڈاکیومنٹس سے جڑ مل سکتی تھی۔
لیکن قانونی طور سے خاندان کے اخراجات مرد کے ذمے تھے اور وہی صاحب اختیار تھے۔
بقول زاہدہ حنا:

انقلاب فرانس کے بعد فرانس میں عورتوں کی تنظیمیں جس طرح کچلی تھیں یہی
سرگرمیوں میں حصہ لینے والی عورتیں جس طرح جو وطن ہونے پر مجبور ہوئیں، یہ تمام
باتیں تاریخ کا حصہ ہیں، اس کے باوجود ۱۸۵۱ء کے پیرس کمیون میں فرانسیسی عورتوں
نے مردوں کے شانہ بہ شانہ جان دی۔“ (۱۴)

مندرجہ بالا نظریات و خیالات کی تائید روسو کے اس نظریے سے ہوتی ہے کہ
”عورت اور مرد ایک دوسرے کے لیے بنے ہیں۔ لیکن ان کے باہمی انحصار
برابر نہیں ہیں۔ ہم دیکھیں ان کے خیر اچھی طرح جی سکتے ہیں جب کہ وہ ہمارے
بغیر نہیں، اس لیے عورتوں کی تعلیم کا نظم و ضبط مردوں کو دھیان میں رکھ کر بنایا جانا
چاہیے۔ مردوں کو خوش رکھنا نہیں بچوں جیسا بڑا کرنا اور بڑوں کی طرح ان کی
دیکھ بھال کرنا ان کی غلطیوں کو سدھارنا ان کو تسلی دینا، ان کی زندگی کو خوش حال
اور اچھا بنانا۔ زمانہ قدیم سے عورتوں کے یہ کام مانے جاتے رہے ہیں۔ اور ان
کے بارے میں انھیں بچپن سے ہی سکھایا پڑھا جاتا رہا ہے۔ عورت کی تخلیق کا
مقصد خاندان قرار دیا گیا ہے نہ کہ سیاست، اور گھریلو انتظامات نہ کہ عوامی
امور۔“ (۱۵)

یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ فرانس یا انگلینڈ یا امریکہ میں سیاسی حقوق کے
حصول میں بے شمار کاد نہیں حائل رہیں۔

نسوانی تحریک کی اصل بنی Leon Richier نے ”عورت کے حقوق“ عنوان
سے ۱۸۶۹ میں ایک کتاب لکھی اور اس موضوع پر بین الاقوامی کانفرنس کا اہتمام کیا جو

۱۸۷۸ء میں منعقد ہوئی۔ حق رائے دی کا سوال ابھی تک سامنے نہیں آیا تھا۔ عورتوں نے خود کو سول حقوق کے مطالبے تک ہی محدود رکھا تھا۔ کیونکہ آئین میں پولین کا دستور نافذ کیا گیا تھا اور اس کے تحت عورتوں کو مردوں کے ماتحت رکھا گیا تھا۔ تیس سال تک تحریک بہت سست رفتاری سے چلتی رہی۔ اس سمت میں متعدد جماعتیں بھی یکجا ہوئیں لیکن خاطر خواہ کامیابی نہیں مل پاری تھی۔ کیوں کہ عورت میں بطور طبقہ یکانگت کا فقدان تھا۔ اس طرح عورتیں مردوں کی ماتحتی اور غلامی سے آزاد ہوئیں۔ انہیں ۱۸۷۰ء میں یونیورسٹی میں داخلے کی اجازت ملی۔ ۱۸۷۵ء میں ڈاکٹری کے داخلہ کے لیے اور ۱۹۰۰ء میں قانون کا پیشہ اختیار کرنے کی اجازت دی گئی۔ شادی شدہ عورتیں ۱۹۰۷ء تک اپنی آمدنی خود نہیں استعمال کر سکتی تھیں۔ انہیں ۱۹۳۸ء تک قانونی حیثیت حاصل نہیں تھی۔ اور ۱۹۶۵ء تک بغیر شوہر کی اجازت کے وہ بینک اکاؤنٹ رکھنے کی مجاز نہیں تھیں۔ ۱۹۶۹ء سے یہ اجازت ملی کہ وہ اپنے بچوں کی تعلیم و تربیت میں اپنی رائے دے سکیں اور اگر اس معاملات میں اس کا شوہر اس سے مختلف رائے رکھتا ہو تو شوہر کی رائے بالآخر تصور کی جائے گی۔ (۱۶)

غرض کہ ان تمام جدوجہد کے باوجود ابھی تک عورتیں حق رائے دہندگی سے محروم تھیں لیکن جب ۱۸۷۰ء میں فرانس کے مردوں کو حق رائے دی کے حقوق دستیاب ہوئے تو فرانس کی عورتوں نے حق رائے دہندگی کے لیے جدوجہد شروع کر دی۔ میڈم باربراج یوں رقم طراز ہیں:

”لیکن بورژوا عورتیں اس وقت تک موجود سماجی روایات کے اندر ہی رہے ہوئے نئے حقوق کی مانگ کر رہی تھیں اور انقلاب پسندی سے بہت دور تھیں۔ انھوں نے شراب خوری، فحش ادب اور عصمت فروشی کے خاتے جیسی پابند اخلاقیات و اصلاحات کی حمایت کی ۱۸۹۲ء میں ایک نسوانی کانگریس منعقد ہوئی۔ جس نے ایک تحریک کا نام دیا۔ بھسے ہی اس تحریک کو بہت کم کامیابی

حاصل ہوئی لیکن ۱۹۰۱ میں پہلی مرتبہ دوپانی نے جیمز آف ڈیٹیز کے سامنے عورتوں کے حق رائے دہی کا سواں نمایا تحریک نے ایک جست لگائی اور ۱۹۰۹ میں عورتوں کے حق رائے دہی کے لیے فرانسیسی یونین قائم ہوئی اور وہاں Brun Sehwig نے جلسوں اور مٹی ہر دس کا ہتھ مہ کیا ۱۹۱۹ میں عورتوں کے حق رائے دہی کا ہٹ چیمبر نے منظور کیا لیکن ۱۹۲۲ میں سینٹ نے اسے رد کر دیا۔ لیکن جیمز آف ڈیٹیز میں تفصیلی مباحثے ہوئے اور نصف صدی کے تمام

نسوانیت مخالف دلائل دہرائے گئے۔“ (۱۷)

سیمون دی بوا کے مطابق یہ اخلاقی سوچ کہ عورت ایک پائے ستون پر ہے اور اسے وہیں رہنا چاہیے یہ نظریہ کہ ”حقیقی عورت“ گھر پر ہی رہتی ہے اور ووٹنگ میں اپنا حق نہیں کھوتی۔ اور زیادہ پر زور طریقے سے کہا گیا کہ سیاست خاندانوں کا شیرازہ بکھیر دیتی ہے۔ عورتیں ہر طرح سے مختلف ہیں وہ فوج کی ملازمت نہیں کر سکتیں۔ جسم فروش عورتوں کو ووٹ دینے سے متعلق بھی سوالات اٹھائے گئے۔ مرد بہتر تعلیم یافتہ تھے اس لیے لازمی تھا کہ فرانسیسی عورت سیاسی آزادی حاصل کرنے کے لیے ۱۹۴۵ تک انتظار کرے۔ لہذا فرانسیسی عورت کو ایک لمبی جدوجہد کے بعد ۱۹۴۴ میں ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔

سیمون دی بوا کے جائزے کے مطابق نیوزی لینڈ نے عورت کو ۱۸۹۳ میں پورے حقوق دیے اور آسٹریلیا نے ۱۹۰۸ میں لیکن برطانیہ اور امریکہ میں حق رائے دہندگی کی اجازت مشکل تھی۔ وکٹوریہ برطانیہ نے تو عورت کو گھر کی چہار دیواری سے قید کر رکھا تھا۔ سائنس کے تجزیے کے مطابق عورت ایک ماتحت نوع ہے جس کا مقدر صرف تولید ہے۔ اس طرح تحریک آزادی نسواں تقریباً ۱۹۰۳ تک بہت ہی سست رفتاری اور دھیمی چال میں آگے بڑھتی رہی۔ جب Mrs. Emmetine Pankhws خاندان نے لندن میں ۱۹۰۳ میں Women Social and Political Union کی بنیاد رکھی اور عورتوں کے احتجاج نے

نہایت جارحانہ اور باغیانہ روپ اختیار کر لیا۔ اس طرح تاریخ میں پہلی مرتبہ عورتوں کو بطور عورتیں جدوجہد کرتے ہوئے دیکھا گیا۔ اس تنظیم نے ”عورتوں کے لیے حق رائے دہی کی حمایت“ کی مہم پر خصوصی توجہ دی۔ پندرہ سال تک وہ اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کرتی رہیں اور انتظامیہ پر دباؤ ڈالتی رہیں۔ شروع میں پرامن انداز میں سینر پکڑ کر مارچ کرتیں، اجلاس کا انعقاد کرتیں، گرفتاریوں سے بھی دوچار ہوتیں۔ بھوک ہڑتال کرنے پر بھی مجبور ہوئیں، حق رائے دہی کے لئے دونٹک کے موقعوں پر دستوں کی صورت میں میل ہا میل پر پڑے کرتیں۔ لیکن ۱۹۱۲ میں انہوں نے زیادہ تشدد طریقے اپنائے اور گھروں کو نذر آتش کرنا شروع کر دیا، تصویریں پھڑیں، پھواؤں کی کیماریاں روند ڈالیں، پولیس پر پتھر برسائے، بار بار دھوڑ بھیج کر Asqa اور سرائیڈ ورڈ گرے کو کافی پریشان کیا۔ عوامی خطابات میں رکاوٹیں ڈالیں، درمیان میں جنگ آگنی ۱۹۱۸ میں ترمیم شدہ بل Representation of the people Act کے تحت انگریز عورتوں کو پابندیوں کے تحت ووٹ ڈالنے کا حق حاصل ہوا۔ وہ بھی اس شرط پر کہ اگر اس کی عمر ۳۰ برس ہو۔ جب کہ مرد کے لیے ووٹ ڈالنے کی عمر ۲۱ برس تھی۔ ۱۹۲۸ میں ایک بل کے ذریعے رائے دہندہ (برطانوی عورت) کی عمر ۲۱ اور پھر ۱۹۶۹ میں کم کر کے ۱۸ برس کر دی گئی۔ مسابقت کی جدوجہد کی راہ میں ان کی یہ بہت بڑی کامیابی تھی۔

انیسویں صدی کے اواخر تک عورتیں حق رائے دہندگی اور دوسرے لفظوں میں سیاسی سرگرمیوں سے کوسوں دور تھیں۔ کیوں کہ عورتوں کے لئے سیاسی سرگرمی سے محرومی کی وجہ ٹھیکریلو فرانس کی انجام دہی، افزائش نسل اور بچوں کی تربیت و نگہداشت وغیرہ تھے۔ اور یہ کام ان خواتین کے حصے میں زیادہ پریشان کن تھے جن کا بیشتر وقت ملازمت کی نذر ہو جاتا تھا۔ انھیں حالات کے پیش نظر (1858-1928) Mrs Emmelue Pankhurst نے عورتوں کو مساوات اور ان کے مکمل حقوق کے حصول کے لیے آواز بلند کی اور مرد کی اس

بالادستی کے خلاف پرزور احتجاج کیا جسے عورت اور مرد جیسے خانوں میں بانٹ کر اسے ان حقوق سے محروم کر دیا گیا تھا۔

تانیٹی تحریک ابتداء تا حال جس بھی شکل میں رہی ہو اس کا اہم مطالبہ حقوق رائے دہندگی ہی رہا ہے۔ شاید اس لیے امریکی انسائیکلو پیڈیا میں حق رائے دہندگی کو تانیٹی تحریک کی بنیادی مانگ مانا گیا ہے۔ کیوں کہ الیکشن سیاسی زندگی کا اہم ڈھانچہ ہے اس لیے رائے دہندگی کے ذریعہ ہی سماج کو بدلا جاسکتا ہے اور اس سماج میں عورتیں بھی رہتی ہیں اس لیے اس حق کو حاصل کر کے عورتیں دوسرے اختیارات بھی حاصل کر سکتی ہیں۔ ویسے بھی سیاسی زندگی کی تاریخ میں حق رائے دہندگی سب سے پہلے آتا ہے۔ پھر اہلیت کے مطابق انھیں عہدہ دیا جاتا ہے اور اسی کے وسیلے سے سرکاری عہدے کا راستہ سب سے آخر میں آتا ہے۔ گو کہ سماجی و سیاسی زندگی میں حصہ داری کے لیے حق رائے دہندگی کے راستہ سے گزرتا ہوگا۔ شاید اسی لیے کم و بیش تمام ممالک میں عورتوں کی تحریک کا سلسلہ حقوق رائے دہندگی سے شروع ہوتا ہے۔ اور یہی تحریک دوسرے سماجی، معاشی و اصلاحی تحریک کا وسیلہ بنتی ہے۔ اس سلسلے کی پہلی جدوجہد امریکہ اور برطانیہ میں شروع ہوئی۔ اور پہلی جنگ عظیم سے قبل کئی ممالک میں عورتوں کو یہ حق حاصل ہو سکا۔ Marry Land Assembly میں پہلی بار مارگریٹ برنٹ نے Place and Voice کی مانگ کی تھی۔ اگرچہ وہ حکومت کی رکن تھیں پھر بھی ان کی درخواست کو مسترد کر دیا گیا۔ Massachusetts میں ۱۷۸۰-۱۷۹۱ کے درمیان ایسی عورتیں جن کی اپنی ملکیت تھی انھیں ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔ پھر امریکی جنگ ۱۷۸۹ کے بعد نیوجرسی میں وقتی طور پر یہ حق عورتوں کو حاصل ہوا۔ ۱۷۹۵ میں رائے دہندگی کے قانون میں نظر ثانی کی گئی تھی، جس میں He or She استعمال کیا گیا تھا جس سے بہت ساری عورتیں اس نظر ثانی سے فائدہ اٹھا سکیں۔ ۳۰-۱۸۳۰ تک عورتوں نے پورے طور پر اس حق کو حاصل کرنے کے لیے آوازیں تیز کر دی۔ جن میں یولینا رائٹ

ڈیوٹس، لوسی اسٹون اور غیسٹن وغیرہ اہم ہیں۔ ۱۸۴۰ء میں مارگریٹ فولرز نے ایک کتاب *Women in the nineteenth century* کے ذریعہ اس تحریک میں اور جان ڈال دی۔ چند برسوں بعد الیزبیت کڈی اسٹینٹن، مارٹھ سیرانیٹ اور مائیک کلنوک وغیرہ نے ۱۸۴۴ء میں عورتوں کے حقوق پر بحث کرنے کے لیے ایک Convention بلوائی جو سیدیکا فالس نیورک میں ۲۰-۱۹ جولائی ۱۸۴۸ء میں اسٹینٹن کے مکان پر منعقد ہوئی جو آگے چل کر سینکا فالس کنونشن کے نام سے مشہور ہوا۔ جہاں عورتوں کے لیے یہ مانگ رکھی گئی کہ آزادی کا حق ملے۔ تعلیم میں برابری کا درجہ ہو۔ مذہبی وعظ کرنے کا حق ملے، اس کنونشن کی اہم بات یہ تھی کہ عورتوں کا یہ مذہبی حق ہے کہ رائے و بندگی کا استعمال کریں۔ اس کنونشن کے دوران اس بات پر بھی زور دیا گیا کہ عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دیے جائیں کیوں کہ ان کی تخلیق مساوی طور پر ہوئی ہے اور تخلیق کار نے انہیں مساوی حقوق دیے ہیں۔ اس کنونشن نے اس بات کا بھی انکشاف کیا کہ زمانہ قدیم سے ہی ہمارے سماج میں عورتوں کے لیے مساوات یا مساوی مقام جیسی آوازیں اٹھتی رہی ہیں لیکن سماج نے ہمیشہ ان خیالات کی نفی کی ہے۔ Elizabeth Cady Stanton لکھتی ہیں کہ:

मानव समुदाय का इतिहास पुरुषों द्वारा महिलाओं पर बल प्रयोग और कष्ट देने का इतिहास रहा है। जिस में मुख्य उद्देश्य औरत पर पुरुषों का प्रभुत्व स्थापित करना रहा है। मताधिकार को इस अन्याय की समाप्ति और अधिकारों की प्राप्ति के योग्य स्थितियाँ पैदा करने में सहयोगों के तौर पर देखा गया। इसलिए बारह प्रस्तावों में से एक ने इसे महिलाओं का कर्तव्य बताया कि महिलाएँ अपने मताधिकार को हासिल करें। (18)

اس کنونشن کے بعد اس طرح کے نئی رجسٹریشن قومی سطح پر منعقد ہوئے اور
 بالآخر ۱۸۴۹ء میں National Suffrage Association کا قیام عمل میں آیا۔ جس کی
 صدر مسز اسٹینشن اور کمپنی کی چیئرمین مس اسٹینٹون ہوئیں۔ اسی سال لوسی اسٹونٹون اور جو یا
 وارڈ نے ایک اور ادارہ American Suffrage Association کی بنیاد ڈالی۔ آگے چل
 کر ان دونوں اداروں نے ۱۸۹۰ء میں National American Suffrage
 Association بن کر کام کیا۔ اس ادارے کے بڑھتے ممبران کے دباؤ سے بہت سارے
 صوبوں میں دھیرے دھیرے عورتوں کو حقوق رائے دہندگی ماننا شروع ہو رہا تھا۔ ۱۸۹۰ء میں
 سب سے پہلے صوبہ Territory of Wyaning نے پہلے دستور میں حق رائے دہندگی
 مانا گیا۔ Colorado نے ۱۸۹۳ء میں واشنگٹن میں ۱۹۱۰ء میں عورتوں کو رائے دہندگی میں
 برابری کا ۱۰ درجہ ملا۔ کیلی فورنیا ۱۹۱۱ء، نیویارک ۱۹۱۷ء، ۱۹۱۸ء تک امریکہ کے ۱۵ صوبوں میں
 عورتوں کو رائے دہندگی میں برابری کا درجہ مل چکا تھا۔ پہلی جنگ عظیم میں عورتوں کی اہمیت کو
 دیکھتے ہوئے ۱۹۱۸ء کے آئینی ترمیم میں سبھی پارٹیوں نے ان کے حق میں ووٹ ڈالے۔ اور
 بالآخر ۱۹۲۰ء میں آئین کے ۱۹ ویں ترمیم کے ساتھ عورتوں کو رائے دہندگی میں برابری کا حق
 حاصل ہوا۔ سیمون وی بوائے کے جائزے کے مطابق ۱۹۲۰ء میں عورتوں کا حق رائے دہی کا
 مطالبہ ملک میں قانون بن گیا۔ امریکہ نے اپنے متعدد کانفرنسوں کے ذریعہ انیس امریکی
 ریاستوں میں ۱۹۳۳ء میں ایک کنونشن پر دستخط کر کے عورتوں کو تمام حقوق میں مساوی
 کر دیا۔“ (۱۹)

دوسری جنگ عظیم کے بعد یورپ اور شمالی امریکہ میں تیز رفتاری سے معاشی
 سماجی اور تربیتی میدانوں میں انسانوں کے اندر خود اعتمادی و خود انحصاری کی لہر پیدا کر دی۔
 اس درمیان خصوصاً ۶۰-۱۹۵۰ء کی دہائی میں یورپ و شمالی امریکہ کے ملک میں غیر معمولی
 معاشی فروغ ہوا۔ اس فروغ کی وجہ کرمخت کش کی مانگ بڑھی جس کے طفیل عورتیں بحیثیت

کام کاج اور روزگار کے شعبے میں شریک کی جانے لگیں۔ ان کی اس شراکت داری نے ان کی حیثیت اور خود آگہی میں بھی تبدیلی پیدا کی۔ جو کم و بیش گھروار اور روزگار کے میدان تک ہی محدود نہیں رہا، بیسویں صدی کی شروعات سے ہی گھر کے باہر دفاتر میں کام کرنے والی عورتوں کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہونے لگا تھا اور اس کے ساتھ ہی عورتوں کا گھر سے باہر کام پر صرف کئے گئے اوقات میں بھی اضافہ ہونے لگا۔ اس میں شک نہیں کہ دوسری جنگ عظیم کے آغاز کے بعد حملہ آوروں کی کوششوں کو پست کرنے کے لیے تعداد عورتیں محنت کشوں کے ساتھ کام کرنے لگیں یہاں تک کہ انھیں مردانہ بالادستی والے ادارے اور انڈسٹریز میں بھی بحیثیت کام گزار رکھا جانے لگا۔ مگر جیسے ہی لڑائی کا اختتام ہوا ویسے ہی انھیں کام سے ہٹا دیا گیا اور ان سے یہ توقع کی گئی کہ وہ خاموشی کے ساتھ گھریلو کام کاج کے رول کو بخوشی قبول کر لیں۔ لیکن اس طرح کی گھرواپس متعذر عورتوں کے لیے ناممکن تھی۔ خصوصاً جو غیر شادی شدہ تھیں یا بیوگی کی زندگی بسر کر رہی تھیں، کیوں کہ ان کی کمائی ہی ان کی ضروریات و اخراجات کا سامن تھی۔ یہ عورتیں روزگار کے میدان میں کمر بستہ رہیں گو کہ انہیں نے ۱۹۶۰ کی دہائی کی بیدار مغز لڑکیوں کے سامنے ایک نئے نصب العین کا پرچم بند کیا۔

اس سمت میں امریکہ کے ایک مشہور تانیٹی مفکر Betty Friedan کی مشہور و معروف کتاب (1963) *The feminine Mystique* ایک حیرت انگیز کارنامہ ہے۔ بیٹی فرائڈن نے اس کتاب میں دوسری جنگ عظیم کے بعد کے امریکی سماج میں عورت کی ناگفتہ بہ حالت پر سخت نکتہ چینی کی کہ اب تک عورتوں کو اس یقین کے سہارے زندہ رکھا گیا تھا کہ گھر کی چہار دیواری میں ہی ان کی زندگی کے سارے سکھ چھین اور پیش و آرام مہیا ہیں۔ ابتدائی دور کے تانیٹی مفکر تعلیم، آزادی اور مساوات کے جن سنہرے خوابوں کو دیکھ رہے تھے مردانہ اساس معاشرہ اسے ماننے سے قاصر تھا۔ اس ماحول میں بیٹی فرائڈن کی کتاب 1963 *The feminist Mistique* ایک فکر انگیز انقلاب کے طور پر رونما ہوئی اور مردانہ

دقیقہ نو ہی تصورات کا بے باکی کے ساتھ پردہ فاش کیا۔

اس کتاب میں Batty Friedan نے یہ سوال اٹھایا تھا کہ عورتیں ایک عذاب خانے میں مقید ہیں۔ شوہر، بچوں اور گھر کی ذمہ داریوں میں الجھی ہوئی عورت اپنا تشخص کھو چکی ہے۔ ایک عورت Happy House Wife Hero ne بن کر نہیں رہ سکتی۔ اسے تعلیم، مزدوریت اور پیشہ ورانہ کیریئر کے مواقع بھی ملنے چاہیے۔ عورت محض ایک جنسی ہوس پرستی کا آلہ یا حصول لذت کا شوق بن کر رہ جائے یہ انصاف پر مبنی نہیں ہے۔ اس نے اس کتاب کے ذریعہ امریکی سماج میں مکمل پیداکردی۔ Susan Bassnett نے بیٹی فرامڈن کی کتاب کے بارے میں لکھا کہ اس کتاب کی اشاعت کے بعد ہی پوری انسانی آبادی اب تک کے گمنام مسائل سے روشناس ہوئی۔ امریکی عورتوں کے اندر جو بے اطمینانی اور بے چینی تھی اس سے آگاہی حاصل ہوئی۔ سر لائیبیشوری کے بقول:

فراڈین نے پرامپراگت نئیکتا کا ایک گہرا بوڈھا۔
 اپنی پستک کے جریے انھونے امریکی مڈیلائی کے بارے میں
 بونے آا رھے رھسے کو اوسھ توڈا تھا تھافا فاریسی
 ناریواڈی لئیککا سیمون کی ترھ ہی ناریو کے سمکھ غر
 کی چھارڈیواری کے باھر اوسکی رول ترااا تھافا اوسکی
 اوسلکھو کی اوسا سभावनाओं पर प्रकाश डालने का
 महत्वपूर्ण कार्य किया था। (20)

گو کہ فرامڈن کے اس نثریے نے تانیٹی تحریک کو ایک نیا موڑ عطا کیا اور مردوں کی بالادستی کو چیلنج کرنے کا ایک سنہرا اور مضبوط پلیٹ فارم عورتوں کو مل گیا۔

Kate Millett کی کتاب Sexual Politics نے بھی امریکی تانیٹی تحریک میں ایک نئی جان ڈال دی۔ کیٹ ملیٹ نے عورتوں کی خودسپردگی اور ان کے دیگر مسائل پر بہت

کھل کر لکھ اور عورتوں کے مسخ شدہ امیج کے بارے میں آواز اٹھائی۔ اس نے اس سوال کو بھی غلط قرار دیا کہ بعض مذہبی صحیفوں میں عورتوں کو تریہ چتر، رذیل، شیطان اور تمام برائیوں کا مرکز و محور قرار دیا گیا ہے اور حالت حیض میں عورتوں سے تعلق رکھنے کی ممانعت ہے۔ پھر اسے اس حالت میں ایک ناپاک وجود قرار دینا اور اس سے گھن کھانا بھی کیٹ ملیٹ کی نظر میں عورت کی تحقیر، تذلیل اور توہین سے عبارت ہے۔ انھوں نے عورتوں کو Sperm Bank سے ماں بننے کے تصور کی وکالت کی اور کہا کہ عورت کوئی جائیداد یا کسی کی پوتی نہیں ہے کہ وہ صرف معاشی امداد کے لیے مرد سے جنسی رفاقت پر مجبور ہو۔

۱۹۷۰ کی ہی دہائی میں امریکی تانیٹی علمبردار Germa ne Greer نے بھی اپنی کتاب The Female Eunuch میں عورتوں کے لیے خود مختاری، آزاد جنسی زندگی، جنسی ترجیحات کے تعین موانع حاصل کی گولیوں کے استعمال اور جسمانی حظ میں سبقت اور مٹی پل آرگزم جیسے Issues پر روشنی ڈالی ہے۔ عورتوں کی آزادی میں وسعت، استقاط حاصل کی غیر مشروط اجازت، ضبط تولید، اپنے جسم پر خود اپنا اختیار ہو۔ یہ وہ مسائل ہیں جو تانیٹی تحریک سے وابستہ خواتین نے اٹھائے ہیں۔ خواتین جنسی نشاط کی آزادی کی، محکم کرتی رہی ہیں۔ اور شادی کے روایتی تصورات کی مخالفت بھی ان کے تانیٹی ایجنڈے میں شامل ہے۔ جو میرے خیال سے ایک صحت مند معاشرے اور آزاد و اجنبی رشتوں کے لئے مفید نہیں ہے۔

انھوں نے مرد و عورت کے رشتوں کے امتیازات کے خلاف آواز اٹھائی اور کہا کہ عورت کی خود مختاری اور آزادی سے ہی فرسودہ اخلاقیات اور مردانہ جاہلانہ اقتدار کے دقیانوسی نظام کا زوال ہو سکتا ہے۔ انھوں نے یہ بھی سوال اٹھایا کہ عورتوں کی ایک بڑی تعداد طوائف ہے۔ طوائف خدمات کے عوض میں معاوضہ حاصل کرتی ہے جب کہ بیویاں فری آف چارج جنسی اور عائلی خدمات فراہم کرتی ہیں۔ اس طرح کے اعداد ایسے مسائل ہیں جسے تانیٹی تحریک کے ذریعے خواتین منظر عام پر لانے کی کوششوں میں مصروف

ہیں۔ اور اپنے اپنے زاویے نظر سے ان تمام مسائل کے اسباب و مصل پر غور و فکر کرتی ہیں۔ امریکہ میں تانیثی تحریک کا جائزہ ان تمام Issues کو مد نظر رکھتے ہوئے کیا جاسکتا ہے کیوں کہ ۷۰-۱۹۶۰ کی دہائیوں میں یہ تحریک متجہائے کمال پر پہنچ چکی تھی۔ مثلاً عورتوں کا اجرتی اور غیر اجرتی کام، روزگار اور تعلیم کے شعبوں میں شمولیت، جنسی اتصال، گھر بیو تشدد، تھپہ تولید، اور مانع حمل پر اختیار وغیرہ۔ اس تحریک کے نئی نعرے بہ حد مشہور و مقبول ہوئے مثلاً: *Personas Political* وغیرہ۔

تانیثی نقطہ نظر سے جب ہم مائرسی نظریات کا جائزہ لیتے ہیں تو مائرس اور انگلز ہمیں یورپی سوشلسٹ تحریکوں میں عورتوں کی حصہ داری کی مزید حمایت کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

مائرس نے اس حقیقت کا اکتشاف کیا کہ سماج میں عورتوں پر ظلم، استبداد کی اصل جڑ جہتی تقسیم ہے۔ جب تک طبقاتی سماج قائم رہے گا عورت و مرد کے درمیان مساوات کا تصور ہی نہیں پایا جاسکتا۔ اشتراکیت کے عہد میں نہ عورت و مرد کے درمیان غیر برابری تھی اور نہ ہی عورتوں کا استحصال کیا جاتا تھا، جیسا کہ ادنیٰ پیداوار اور نجی پونجی کی شروعات کے ساتھ ہی ساتھ سماجی رشتے میں تبدیلی آنے لگی اور عورت بھی مرد کی نجی پونجی بن کر رہ گئی۔ اینگلز کے مطابق اس تبدیلی سے ساتھ ہی عورتوں کی عالمی تاریخی شکست ہو جاتی ہے۔ اینگلز مزید لکھتے ہیں کہ:

”عورتوں کی آزادی اور مردوں کے ساتھ ان کی مساوات اس وقت تک ناممکن ہے در ناممکن رہے گی جب تک عورتوں کو سماجی پیداوار کے کام سے الگ رکھ کر خانہ داری کے کام تک جو نجی کام ہے محدود رکھا جائے گا۔ عورتوں کی آزادی اس وقت ہی ممکن ہوگی جب عورتیں ایک بڑے سماجی پیمانے پر پیداوار میں حصہ لے سکیں گی اور جب گھریلو کاموں پر انہیں بہت کم دھیان دینا پڑے گا۔“ (۲۱)

عورت کے حقوق اور مساوات سے متعلق مارکس کی یہ خوش آئند فکر ہی تھی جس نے آگست ہٹل سے ”عورت اور سوشلزم“ جیسی کتاب لکھوائی۔ یہ کتاب حقوق نسواں کی جدوجہد سے تعلق رکھتی ہے۔ مارکس کی تھیوری پر اطلاق کرتے ہوئے ۱۸۹ء میں سوشل ڈیموکریٹک کانگریس کے اجلاس میں ایک ریزولوشن پاس ہوا جس میں عورتوں کو مساوی بنیادوں پر مکمل قانونی اور معاشی حقوق دینے کی بات کی گئی۔ مارکس کا یہی فلسفہ تھا جس کے سبب ہر اس ملک میں جہاں مارکسزم کے اصولوں پر حکومت قائم ہوئی وہاں آئین اور قانون کی رو سے عورتوں کو مردوں کے مساوی حقوق دینے کا سلسلہ شروع ہوا۔ تاکہ عورتیں بہتر اور خوشحال معاشی زندگی کی تشکیل دہی کے ساتھ ساتھ خود بھی باوقار اور فرحت بخش زندگی بسر کر سکیں۔

اس سے انکار ممکن نہیں کہ سوشلسٹ طرز فکر کے حامیوں نے عورت کو معاشرے میں مساوی حقوق اور باعزت مقام دینے کے لیے کوششیں کیں۔ ان کا موقف تھا کہ ایک مثبت سماج کی تشکیل دہی اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب عورتیں شعبہ ہائے زندگی میں مردوں کی شریک کار ہوں اور ان سے سندھے سے سندھاملا کر چلیں۔ کسی بھی معاشرے میں عورت کو مکمل آزادی، خود مختاری اور مردوں کی ہمسری اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب قومی معیشت میں ان کا مکمل دخل ہو۔ اور مردوں کی طرح ہر شعبے کی ماہر یا معاونت کش کے طور پر پیداواری عمل میں ان کی شرکت ہو اس سے گھریلو اور باہراری دونوں جگہوں پر عورت کا مرتبہ اور وقار بلند کرنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ روزمرہ زندگی میں اسے مرد کی طرح سیاسی، معاشی اور سماجی برابری حاصل ہو۔ جائیداد، بچوں کے معاملات اور ازدواجی زندگی کے بارے میں انصاف پسند اصول و قوانین ہی گھر اور خاندان میں اسکی بہتر حیثیت کے لئے معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ بقول شور تاہید

”۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کو دنیا میں عورت کی آزادی اور بیداری کی سائنسی مہم

کی نخست اول قرار دیا جاسکتا ہے، مارکسسٹ انقلاب کا بنیادی کلیہ تھا کہ جب

نیک جتنائی کش مکش اور معاشی آزادی کو انسان کی عزت و منزلت کی بنیاد نہیں
 بنایا جاتا، ہر قسم کی سیاسی اور ذہنی بیداری کا خواب ادھور رہے گا۔ مارکسسٹ پر
 معنی آزادی نسوان کی تعریف یہ ٹھہری کہ بلا امتیاز جنس ہر شخص کو اس کی صلاحیت
 اور قابلیت کے لحاظ سے ملازمت اور اپنے فن کے استعمال کا معاوضہ برابری کی سطح
 پر ملے۔“ (۲۲)

۱۹۱۷ء کے انتخاب نے عورتوں کے ساتھ مساوات قائم کرنے کے لئے آئینی،
 سیاسی اور معاشی اقدامات کئے اور انسانی آئینی تاریخ میں پہلی بار لکھا گیا کہ:
 ”معاشی، ریاستی، تہذیبی، سماجی و سیاسی زندگی کے تمام شعبوں میں سوویت
 یونین کی عورتوں کو مردوں کے برابر حقوق دیے جاتے ہیں۔“ (۲۳)
 علاوہ ازیں یہ بھی لکھا گیا کہ:

ریاست ماں اور بچے کے تحفظ کا اہتمام کرتی ہے۔ زیادہ اولاد والی ماؤں کی مالی
 امداد کرتی ہے، رنجش کی رخصت بمع تنخواہ دیتی ہے وغیرہ وغیرہ۔“ (۲۴)

خصوصاً ۱۹۶۵ء کے بعد سوویت یونین کی لیبر فورس کا لگ بھگ نصف حصہ عورتوں
 کی بہتر حیثیت سے نئے سرگرم و فعال رہا۔ ان خاتون کارکنوں کے لیے حکومت کی جانب
 سے شیر خوار اور کم عمر بچوں کی دیکھ بھال کا بہترین نظام قائم ہوا۔ محنت کش عورتوں کے لیے
 مساوی کام کی مساوی تنخواہ کا اصول رائج کیا گیا جس پر بیشتر شعبوں میں عمل بھی ہوا۔ بعض
 شعبے ایسے بھی رہے جہاں سوویت یونین کی عورتوں کو مساوی تنخواہ نہ ملنے یا اس میں ان کی
 شمولیت کے بارے میں حوصلہ افزا رویہ نہ ہونے کی شکایت رہی۔ اس کے باوجود روس میں
 کسی بھی پیشے کا انتخاب کرنے کے سلسلے میں عورت پر کسی قسم کی سرکاری پابندی عائد نہیں تھی۔
 طلاق حاصل کرنے اور اسقاط حمل کو عورت کا حق قرار دیا گیا۔ تعلیم کے بغیر کوئی بھی عورت یا
 مرد نہ اپنی زندگی کو بہتر بنا سکتا ہے اور نہ ہی اپنے سانچ کو۔ چنانچہ سوویت یونین میں عورتوں

کی تعلیم پر خصوصی توجہ دی گئی۔ ۷۰ کی دہائی میں وہاں ۵۳ فیصد عورتیں اعلیٰ تعلیمی اداروں سے وابستہ تھیں۔ ۶۳ فیصد سیکنڈری اسکولوں اور خصوصی تعلیم کے اداروں میں پڑھ رہی تھیں۔ جب کہ عام اسکولوں میں ۹۸ فیصد سوویت لڑکیاں تعلیم حاصل کر رہی تھیں۔ (۲۵)

۱۹۱۸ میں روسی سرکار نے Family Code Act بنایا جو شادی کے خاتمہ، قانونی شادی اور شادی کے لیے رجسٹریشن کی شروعات سے منسلک تھا۔ ۲۶ قانون کی طرف سے عورتوں کو مساوی حقوق دینے کے بعد دس جون ۱۹۱۸ کو روس کے باشندوں نے Fifth All Russian Conference کے ذریعہ روسی آئین میں اپنی جگہ پائی۔ صرف ووٹ دینے اور چناؤ لڑنے کے حقوق کو ہی حاصل نہیں کیا بلکہ کام کرنے اور مساوی تنخواہ پانے کے حقوق کے ساتھ ساتھ تعلیم اور مختلف النوع پیشہ ورانہ تربیت کے حقوق کو بھی حاصل کیا۔ اس طرح دنیا میں روسی تنظیم عورتوں کے حق رائے دہی کے حقوق کو تسلیم کرنے والا پانچواں ملک قرار پایا۔

یہاں یہ کہنا بے محل نہ ہوگا کہ معاشرے میں عورتوں کے انسانی حقوق کے لیے مارکس کی جدوجہد محض ان ملکوں تک محدود نہیں رہی جہاں صرف سوشلسٹ حکومتیں قائم تھیں بلکہ مارکسزم نے یورپ اور امریکہ کے ساتھ ساتھ ایشیا افریقہ اور دوسرے براعظموں میں بھی تحریک حقوق نسواں پر گہرے اور مثبت اثرات مرتب کیے۔ سرگرم فرانسیسی خواتین کو کمیونسٹ پارٹی آف فرانس کی مسلسل حمایت حاصل رہی ہے اور اسی حمایت نے انھیں متعدد مطالبات منوانے میں بھی سہولت فراہم کی۔ سابق مغربی جرمنی، برطانیہ، بلجیم، اٹلی، آسٹریلیا، ڈنمارک، سوئیڈن، ناروے، یونان اور امریکہ میں بھی خواتین کی تحریک پر مارکس اور سوشلسٹ فکر و نظریات سے وابستہ خواتین کو غلبہ حاصل رہا ہے اور وہی اس تحریک نسواں کی پیش رو قرار پائیں۔

بین الاقوامی تناظر میں تانیثیت کا جائزہ لینے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے

کہ بچوں کے پدرسری سماج صدیوں سے نفسیاتی، سماجی، معاشی اور سیاسی طور پر احساس برتری اور بالادستی کے فخر و غرور میں مبتلا رہا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی سماجی حیثیت میں تبدیلی ممکن ہی نہیں ہے جب تک پیداواری عمل میں اس کا عمل دخل نہ ہو اور معاشی خود مختاری سے سرفراز نہ ہو۔ لیکن مردانہ غرور کے لئے عورت کی یہ تبدیلی شدہ حیثیت ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی ہے۔ تانیٹی تحریک کے طفیل عورتوں میں شعوری طور پر یہ احساس جائز ہو رہا ہے کہ وہ اب کسی بھی معاملے میں مردوں سے مترمم عقل و معنی نہیں ہیں۔ اس سے وہ سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہیں اور اپنی نامی اور ماتحتی کے خلاف اپنے رد عمل کا اظہار کر رہی ہیں۔ پرانی انداز سے بغاوت پر آمادہ ہیں اور محنوں سے نجات پانے کے لیے سیاسی، تخلیقی، ادبی اور سماجی تنظیموں کے ذریعے تحریکیں منظم کر رہی ہیں۔ اس تحریک کی بنیاد اس تصور پر مبنی ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان کے تمام امتیازات کو ختم ہونا چاہیے اور عورت کو بطور انسان دینی حقوق حاصل ہونے چاہیے جو ایک مرد کو حاصل ہیں۔ مصنفی مساوات کی یہ تحریک ایک سیاسی اور نظریاتی تحریک ہے، اس میں عورت اور مرد انسانی تاریخ میں شاید پہلی مرتبہ ایک دوسرے کے باہمی تعاون کے ذریعے ایک ایسے سماج کی تشکیل کے لیے جدوجہد کریں گے جو حقیقی معنوں میں امتیازات اور استحصال سے پاک اور انصاف پر مبنی ہوگا۔

حواشی

- ۱ عورت خوب اور خاک کے درمیان، شورا بہید، ص ۱۴
- ۲ عورت و مرد کا رشتہ، کشورنا بہید، ص ۴۳
- ۳ حکومت نسواں، جان اسٹورٹ مل، ص ۲۵
- ۴ بحوالہ عورت و مرد کا رشتہ، کشورنا بہید، ص ۱۴۰
- ۵ عورت اور مرد کا مقام اقام عام میں، زیرہ صدیقی، ص ۳۸۵

۶	اردو ماہیوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صغرا امجدی، ص ۴۲
۷	بحوار اقوام عالم میں عورت کا مقام، زبیر صدیقی، ص ۳۸۳
۸	Feminism in South Asia, Kamla Bhasin p 25
۹	تائیدیت ایک سیاسی مطالعہ، پرو فیسر قتیق اللہ، ص ۲۷
۱۰	جنس کی تاریخ، بیسٹون دی بوا، ص ۱۷۰
۱۱	Feminist Perspective on Environment and Society Beate Litling, p. 25
۱۲	Women and the Public Sphere in the age of the French Revolution, Ithaca Joan B Lander, Cornell University Press 1988, pp2-3
۱۳	On the Subjugation of Women, Jan Stuart Mill, p 9
۱۴	عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۴۸
۱۵	جنس کی تاریخ، بیسٹون دی بوا، ص ۱۷۴
۱۶	عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۴۹
۱۷	جنس کی تاریخ، بیسٹون دی بوا، ص ۱۷۵
۱۸	The History of Women's Suffrage Elizabeth Cady Stanton Susan Anthony and Mathilda Joslyn Cage p 70
۱۹	جنس کی تاریخ، بیسٹون دی بوا، ص ۱۷۴
۲۰	ناری پرسن سرسلا ماہشہری ۱۹۳۷
۲۱	عورت زندگی کا زنداں، زاہدہ حنا، ص ۶۲
۲۲	عورت خواب و رخک کے درمیان، شورا بید، ص ۱۵
۲۳	ایضاً، ص ۱۶

۱۳ ایضاً، ص ۱۶

۱۵ عورت زندگی کا زخماں، زاہدہ حنا، ص ۵۰

۱۶ سماجی देशों में महिला आंदोलन, श्रीमती चक्रवर्ती, पृ 95

تانیثیت کا قومی تناظر

دیگر تمام مغربی سوسائٹی کی طرح ہندوستان میں بھی تانیثیت (Feminism) یا اس تصور کی ابتدائی شکل شروع سے ہی موجود رہی ہے۔ حالاں کہ ہندوستانی ادبیات کی تاریخ کے مطالعے سے انکشاف ہوتا ہے کہ اس فکر کی باضابطہ آبیاری ترقی پسند تحریک کے ساتھ ساتھ شروع ہوئی اور اردو ادب میں "انگارے" کی اشاعت کے بعد ہی تانیثی خیالات کے نقوش واضح ہوئے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ ۱۸ویں صدی کے بعد ہندوستان میں جو بھی تحریکات وجود میں آئیں وہ مغرب میں اپنے کامیاب تجربے کے بعد اور اس کے اثرات کی مرہون منت ہیں۔ لہذا ہم وثوق سے کہہ سکتے ہیں کہ مغربی تانیثی تحریک سے ہندوستانی ادب و سماج خواہ تاخیری سے کسی بالواسطہ طور پر متاثر ضرور ہوا ہے اور من و عن اور اسی شدت و سرعت کے ساتھ نہ کسی لیکن کسی نہ کسی سطح پر تانیثیت کے مختلف روپے اور فکری جہات یہاں بھی اثر انداز ہوئے۔ خواہ وہ روشن خیال تانیثی فکر ہو یا شدت پسند تانیثی خیالات۔ تحلیل نفسی ہو یا جدیدیت یا پھر مابعد جدیدیت ہو یا مابعد سائنسیات سمجھوں کے اثرات کم و بیش مرتب ہوئے ہیں اور انہوں نے فکر و خیال کی سطح پر اپنی شناخت قائم کی اور ادب و سماج کو متاثر کیا ہے۔ قومی تناظر میں تانیثیت کو سمجھنے کے لیے اس کے تاریخی پس منظر کو سمجھنا ضروری ہوگا تاکہ اس کے سہارے تانیثیت کے ارتقائی سفر کو حرید و وضاحت کے ساتھ پیش کیا جاسکے۔

اگر تاریخ کے صفحوں کو الٹ کر دیکھیں تو یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ ہندوستان کی

عورت عہد یوں سے ہی مرد کی دست نگر اور سماجی اعتبار سے دبی کچلی ہوئی تھی اس کی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں رائج مختلف مذاہب اور اس کے رہنماؤں و رہبروں نے عورت کا رتبہ مرد سے بہت ہی کمتر قرار دے دیا تھا۔ اعلیٰ طبقے کی عورتیں کسان عورتوں سے بھی زیادہ بہتر حالت میں اپنی زندگی گزار رہی تھیں۔ کسان عورت مرد کے ساتھ کمیتوں میں کام کرتی تھی اس لیے اسے نقل و حرکت کے لئے اجازت تھی۔ اعلیٰ طبقے کی خواتین کے مقابلے میں کچھ معادلت میں خاندان میں بھی اس کی حیثیت بہتر تھی۔ مثلاً مزدور و کسان عورتیں شاذ و نادر ہی پردہ کرتی تھیں اور ان میں سے بیشتر کو دوسری شادی کرنے کا اختیار بھی حاصل تھا۔ روایتی نقطہ نظر سے ماں اور بیوی کے رول میں عورت کی مدح سرائی ہوتی تھی۔ لیکن معاشرے میں انھیں وہ مقام وہ عزت نہیں دیا جاتا تھا جس کی وہ مستحق تھیں۔ وہ صرف اپنے شوہر کی بیوی تھی اس کا اپنا کوئی وجود، کوئی شخصیت، کوئی کردار نہیں تھا۔ اس کی پہچان صرف ایک بیوی، ایک ماں کی حیثیت سے ممکن تھی۔ اسے محض مرد کے وجود کا ایک حصہ تسلیم کیا جاتا تھا۔ مثلاً ہندوؤں میں عورت صرف ایک شادی کر سکتی تھی جب کہ مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا حق حاصل تھا۔ مسلمانوں میں بھی کثرت از دواج کا رواج تھا۔ ملک کے زیادہ تر علاقوں میں عورت پر پردے کی پابندی بہت زیادہ تھی۔ کم عمری کی شادی منجہاں پر تھی یہاں تک کہ آٹھ سال کی لڑکی کو بھی بیاہ کے بندھن میں باندھ دیا جاتا تھا۔ بیوہ عورت کو دوبارہ شادی کی اجازت نہیں تھی اسے دنیا کی تمام آسائشوں اور آرائشوں سے محروم ہو کر گھٹن کی محدود زندگی گزارنے پر مجبور کر دیا جاتا تھا اور ملک کے اکثر علاقوں میں سستی کی بددور رسم بھی موجود تھی۔ ہندو عورت کو نہ جائیداد میں وراثت کا حق حاصل تھا نہ وہ ناکام شادی سے چھٹکارا حاصل کر سکتی تھی۔ مسلمان عورت کو جائیداد میں حصہ ملتا تھا لیکن مرد کے مقابلے میں صرف آدھا اور طلاق کے سلسلے میں بھی نظریاتی طور پر شوہر بیوی میں قطعی کوئی برابری نہیں تھی بلکہ مسلمان عورتیں تو طلاق نام سے ہی کانپتی تھیں۔ اس لحاظ سے معاشرے میں ہندو اور مسلمان خواتین کی حیثیت ایک جیسی ہی تھی اور دونوں ہی معاشی اور سماجی اعتبار سے پوری

طرح مرد کی محتاج و ماتحت تھیں۔ علاوہ ازیں عورتوں کو زیادہ تر علم کی روشنی سے بھی محروم رکھا جاتا تھا بلکہ ان کو اپنی محکومی و ماتحتی کو تسلیم کرنے کا سبق بھی دیا جاتا تھا۔ یہ سچ ہے کہ ہندوستان کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سرزمین پر رضیہ سلطانہ، چاند بی بی، اور اہلیہ بائی ہو لکر جیسی اہل کردار شخصیتیں بھی پیدا ہوئیں لیکن وہ عام ڈھانچے سے مستثنیٰ تھیں اور بہر حال ان کی وجہ سے تمام عورتوں کی بدتر حالت تو نہیں تبدیل ہو سکتی تھی۔

لیکن یہ بات وثوق کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ ویدک زمانے میں سماج میں عورت کا سماجی مرتبہ کافی بلند تھا۔ تعلیمی، مذہبی اور سماجی فلاح و بہبود کے معاملے میں کچھ دشواریاں حال تھیں لیکن اس کے باوجود عورتوں نے تعلیم حاصل کی اور وقتاً فوقتاً اپنے علم اور اپنی اہلیت کا مظاہرہ کیا۔ رگ وید سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس زمانے میں تعلیمی اعتبار سے عورتیں قریب قریب مردوں کے برابر تھیں کیوں کہ رگ وید میں بعض ایسے بھجن بھی ملتے ہیں جو عورتوں سے منسوب ہیں جنہیں رشی کا (Rish ka) اور برہم ویدنی (Brah mivadni) کہا جاتا تھا۔ راہا کمل مکھرجی نے لکھا ہے کہ:

”برہم ویدنی برہم جہ یہ کے طاب علم ہوا کرتے تھے، عورتوں کو بھی اس علم کے حاصل کرنے کی اجازت تھی۔ رگ وید میں اس کا بھی حورہ متا ہے کہ نوجوان لڑکیاں اپنی تعلیم برہم جہ یہ کی حیثیت سے مکمل کرتی تھیں اور تعلیم کی تکمیل کے بعد جس طرح مذی سمندر میں مل جاتی ہے وہ اپنے شوہر سے مل جاتی تھیں۔“ (۱)

ویدک زمانے میں مذہبی معاملات میں بھی عورت کو لگ بھگ مرد کے برابر حقوق حاصل تھے۔ رگ وید منتر ۷.41 کے مطابق:

”بہت سی عورتیں مردوں کے مقابلے میں بدرجہا بہتر اور مستقل مزاج تھیں۔“ (۲)

ویدک عہد میں عورت کو عام سیاسی اور سماجی زندگی میں بھی شرکت کا موقع ملتا تھا۔ جس کی تفصیل اپنشدوں میں ملتی ہے۔ ایک وید کے شلوک میں عورت کو مہیسا منڈت بھی

کہا گیا ہے۔ اس زمانے میں عورت کو کئی القاب سے نوازا جاتا تھا مثلاً طاقہ کے لیے درگاہ، علم کے لیے سرسوتی، اور دولت کے لیے پچھی جیسے نام دے کر اس کی پوجا کی جاتی تھی۔ ان تینوں کے ساتھ رہنے پر زندگی کی کامیابی دکھائی مہمن تھی۔ دتی ماں، گنوں ماں، پر کرتی (فطرت) ماں وغیرہ عورت کی قوت (شکتی) کی علامت مانی جاتی ہے جو مختلف روپ اختیار کیے ہوئی ہے اور عورت کی قوت اس کی عظمت، اس کی عزت اور پرستش کو دھرم قرار دیا گیا ہے اس طرح ویدک زمانے میں گارگی، اترگی، لویہ، مدر اور الیا جیسی بھی خواتین کے نام اہمیت کے حامل ہیں جو رگ وید کے شوک بہ کرتی تھیں۔ گویا ویدک زمانے میں عورتوں کو وہ تمام حقوق حاصل تھے جو ایک عورت کو ملنا چاہیے۔ ویدک لفظ (دہتی) کا یہی مطلب تھا کہ عورت مرد گھر کے مشترکہ حاکم ہیں۔

لیکن عورت کے اس رتبے اور مرتبے کے باوجود رگ وید کے ہی زمانے سے ہمیں اس کی اہمیت کم ہوتی نظر آنے لگتی ہے اور وہ تمام آزادیاں اور قدر و منزلت جو اس کو حاصل تھیں وہ محدود اور مسدود ہوئے لگیں۔ بقول پروفیسر اندرا۔

”عورت دھیرے دھیرے سماجی زندگی میں اپنا وقار کھو رہی تھی اور وہ مرد کی خوبشات کو پورا کرنے کا صرف ایک سہ ہو کر رہ گئی تھی جس کے حوالے ویدک اور اس سے پہلے کے ادب میں ملتے ہیں۔ ایک شوہر کا بیاں ہے کہ خدا نے اس کی بیوی کو اس کی خدمت اور تسکین کے لیے دیا ہے۔“ (۳)

گویا ویدوں کے ابتدائی زمانے میں عورتوں کے لیے فنون لطیفہ، شعر و ادب اور فلسفہ کے سارے باب کھلے ہوئے تھے لیکن اواخر میں نہ صرف یہ کہ عورت کی حیثیت اس کا وقار کم ہونے لگا بلکہ اس سے تمام حقوق بھی صلب کر لیے گئے۔ عورتوں کو وید پڑھنے سے روک دیا گیا۔ کیلاش ناتھ شرمانے لکھا ہے کہ:

”اسرتیوں کے مصنفین نے عورتوں کو نابجھ اور اخلاق و کردار کا کمزور بتایا ہے۔“ (۴)

منو کی حیثیت اس زمانے میں ایک دانشور عالم اور فلسفی کی تھی۔ اسے اپنے سیاسی اقتدار اور اثر رسوخ کی بناء پر ہندوستان کی تاریخ میں نمایاں اہمیت حاصل تھی اور اس کے قوانین لوگوں کے لیے حکم خداوندی کی حیثیت رکھتے تھے۔ اس نے سب سے زیادہ عورتوں کو ذلت بھری نظروں سے دیکھا۔ عورتوں کے لیے آئینی و سماجی ماتحتی کے لیے اصول وضع کیے بنائے۔ کبھی بھی اس نے ایک آزاد عورت کے نظریے کو پیش نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ عورت کو ہمیشہ اپنے کنبے کے مرد کے ماتحت رہنا چاہیے۔ بچپن میں باپ کے ماتحت جوانی میں شوہر کے اور بڑھاپے میں بیٹے کے۔ بلکہ منو کے نظریے کے مطابق خالق نے عورتوں کے اندر صرف برے خیالات دیے ہیں۔ مثلاً زیورات سے محبت، بدخواہشات گندگی، بے ایمانی اور گندے عادات و اطوار وغیرہ۔ منو نے شوہر کو ان حقوق سے سرفراز کیا کہ ضرورت پڑنے پر اپنی بیوی کو بانس، رسی سے پیٹ سکتا ہے۔ جب کہ ایک مرد خراب بدچلن اور بے وفا ہونے کے باوجود اپنی بیوی کے لیے دیوتا کے مانند ہے۔ منو کے مطابق ایک مرد بدچلن ہو سکتا ہے۔ وہ جہاں چاہے اپنی جنسی خواہشات کی تکمیل کر سکتا ہے لیکن اس کے باوجود ایک وفادار بیوی کا یہ فرض ہے کہ وہ اس کی پرستش خدا کی مانند کرے۔ بالفاظ دیگر منو نے جنسی عدم مساوات پر مبنی پدرانہ نظام کی دکالت کی۔

عورتوں کی اس پست حالت کو تبدیل کرنے کے لئے بدھ مذہب نے انتھک کوششیں کیں جو برہمنزم کے خلاف ایک طرح کا احتجاج تھا۔ اس نے مذہبی معاملات میں عورتوں کو آزادی و برابری کا حق دیا۔ عورتوں کو بھکشنی سنگھ میں داخل ہونے کی اجازت دی۔ عورتوں کو اعلیٰ مذہبی تعلیم حاصل کرنے اور متبرک کتابوں کی تلاوت کرنے کا بھی حق دیا گیا۔ بودھ مذہب کے ذریعے جو اصلاحی تحریکیں چلائی گئیں اس تحریک میں رہنما کی حیثیت سے بھی متعدد عورتیں شامل تھیں۔ گاتھوں میں ایسی عورتوں کا بار بار ذکر ملتا ہے جیسے سوما، انویاما، سجاتا، کھسجا، چاپا، سندری اور بہت سی عورتوں کے نام بار بار ان نظموں میں نظر آتے ہیں۔ یہ عورتیں تبلیغ و اشاعت کا کام بھی کرتی تھیں۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بودھ کے

زمانے میں صحیح معنوں میں عورت کا درجہ مردوں کے برابر تھا۔ (۵)

جین عہد میں بھی عورتوں کو تقریباً مردوں کے برابر حقوق دستیاب تھے۔ ہندو مذہب میں متضاد نظریات کے باوجود یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کو مرد کے برابر مقام حاصل تھے اور وہ اس کے ہر کام میں برابر کی شریک کا رہتی۔ ہندو مذہب میں عورت کی اہمیت اس سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مذہبی طور پر ان کے یہاں دیویوں کا وجود بہت بڑی تعداد میں ہے اور عموماً تمام اچھی چیزوں کے لیے الگ الگ دیوی منسوب کر دی گئی ہے، مثلاً علم کی دیوی سرسوتی، دولت کی دیوی بھگنی، غذا کی دیوی ان پورنا وغیرہ۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ عورت ہندو مذہب کے لیے بہت اہم تھی۔ اس لیے مذہبی طور پر اس کی اہمیت و افادیت کا اقرار کیا گیا اور انھیں اہل یونان کی طرح دیویوں کا مرتبہ دیا گیا۔ لیکن عظمت اور قدس کے اعتراف کے باوجود عملی طور پر نہ تو یونان نے عورت کے ساتھ وہ سلوک کیا جو مذہبی طور پر پیش کیا گیا ہے اور نہ ہی ہندوستان نے۔ لہذا یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ مذہب نے عورت کو جتنے حقوق دیئے تھے مرد اساس معاشرہ نے اس میں بے شمار تبدیلیاں کر دیں اور عورت کو کبھی وہ حقوق دستیاب نہیں ہو سکے جس کی وہ مستحق تھی۔

چونکہ بودھ دھرم اور جین تحریک برہمنزم کی سخت مخالف تھی اور ان کے ظالمانہ رویے کے رد عمل کے طور پر وجود میں آئی تھی اس لیے اس نے عورتوں کو نسبتاً زیادہ حقوق دیئے لیکن یہ سنہرا منظر زیادہ دنوں تک برقرار نہیں رہ سکا۔ برہمنوں نے جب اپنی کھوئی ہوئی طاقت دوبارہ حاصل کی تو گویا پھر عورتوں پر ظلم و ستم کا پہاڑ ٹوٹ پڑا۔ عورتوں کو پھر سے ماتحتی و تاجداری کے لیے مجبور کیا جانے لگا۔ ”پتی ورتا“ کے نام پر اس کی چھوٹی چھوٹی آزادی کو ختم کر دیا گیا۔ Pre Puberty Mamage کا چلن عام ہونے لگا۔ بیوہ کو دوبارہ شادی کی اجازت سے محروم کر دیا گیا۔ اس کے لیے ”ستی“ جیسے منحوس اور قبیح رواج کو رائج کیا گیا۔ ہندوستانی سماج میں اسلام کی آمد کو یہاں کے زیادہ تر دانشوروں نے عورتوں کی حق تلفی میں اضافہ تصور کیا۔ اچھیت پاٹھک لکھتے ہیں کہ:

ساقی آرٹسٹک

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syahi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

The arrival of Islam was a significant event
Polygamy and the Purdah were two of the most
important social institution of the Muslim
Conquerer of India. An then institutions did effect
even the destine of Hindu women (6)

انہوں نے اس بات کی بھی وضاحت کی کہ مسلم حملہ آوروں کے آنے سے پہلے
برہمنوں کے یہاں ”ستی“ کا رواج نہیں تھا، لیکن مسلم حملہ آوروں کے ہندوستان آنے کے
بعد برہمن سماج میں بھی ”ستی“ کے رواج کو دیکھا گیا۔ لیکن اچھوت پانٹھک کا یہ خیال سراسر
غلط اور بے بنیاد ہے کیوں کہ اسلام یا مسلمانوں کے یہاں ”ستی“ جیسی رسم کبھی بھی نہیں
رہی۔ یہ رسم صرف اور صرف ہندوؤں کے یہاں پائی جاتی ہے۔ اس طرح ہندو مسلم دو
مذہب کے اختلاط سے عورتوں کے لیے نئے سوالات پیدا ہوئے، جب بھگتی تحریک شروع
ہوئی تو اس نے مذہبی معاملات میں مرد و عورت کو مساوات کا درجہ دیا جس کے طفیل میرا بائی،
ملکا بائی، اور گنگو بائی جیسی عورتیں منظر عام پر آئیں۔ اگر ہندو مذاہب کا بغور مشاہدہ
کیا جائے تو یہی نتیجہ سامنے آتا ہے کہ ہندو سماج میں عورتوں کے تئیں دو برا نظریہ ہمیشہ سے
قائم رہا ہے۔ ایک طرف تو اسے دیوی ماں، بھمی اور شفقت و محبت کا پیکر، جنتی، محافظہ وغیرہ
کہا گیا ہے۔ دوسری طرف اسے غیر مہذب قوت کی مالک، وحشیانہ جذبات کا پیکر، نجس،
جاہل اور تریاچر و غیرہ جیسے القاب سے بھی نوازا گیا ہے۔ گویا ہندو نفسیات میں ان دونوں
قسم یعنی مثبت و منفی پہلو گھر کیے ہوئے ہیں۔ اسی وجہ سے ایک طرف جہاں مثبت رویے پیدا
کرنے کے لیے مختلف علامتوں کی پرستش کی جاتی ہے۔ وہیں دوسری طرف ان کے منفی
پہلوؤں پر قابو پانے کے لیے مرد کو آزادی دی گئی ہے کہ وہ انہیں اپنی زوجیت میں لے کر
جس طریقے سے ممکن ہو اس پر ظلم و زیادتی روا رکھیں۔ تلسی داس لکھتے ہیں:

ڈول، گنوار، شردا، پشو ناری

مختصر ایہ کہا جاسکتا ہے کہ ویدک زمانے کے بعد ویم بدھ، جین عہد اور بھکتی تحریک کے زمانے کو چھوڑ کر عام طور پر عورت ہمیشہ مردوں کی ماتحتی و تابعداری کے تھے ہی جڑی رہی ہے۔

ہندوستان میں انیسویں صدی کے نصف اول میں سماجی اور تہذیبی بیداری نے بہت سی تبدیلیاں رونمائییں۔ یقیناً ہندوستان سیاسی و اقتصادی طور پر بحران سے دوچار ہوا اور تہذیب و ثقافت اور مذہب و معاشرتی رسم و رواج پر ضرب لگنے لگی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی جدید علوم و فنون نے ہندوستان کے مسائل، انشور اور مصلح طبقہ کے اندر ایک قسم کی بیداری ضرور پیدا کی اور اس ضمن میں رجسٹر موبن رائے، ایشور چند و دیا سائر، رابندر ناتھ ٹیگور، انمیتا جی، سرسید احمد خاں اور گاندھی جی جیسی شخصیات نے سماجی اور مذہبی اصلاحات پر زیادہ توجہ مرکوز کی۔ ان شخصیات نے بدلتی ہوئی دنیا اور اس کی ترقی و فروغ کا محاسبہ کیا اور اس نتیجے پر پہنچے کہ اگر ہندوستانی جدید مغربی افکار و خیالات کے بعض مثبت عناصر مثلاً حریت پسندی، روشن خیالی، غیر جانبداری، عقلیت پسندی، جدید سائنس اور انسان دوستی کے اصولوں کا فیہ مقدم کریں۔ اپنے اندر سے رجعت پسند عناصر کو ختم کر کے ترقی پسند پہلوؤں کی تبلیغ و اشاعت کریں اور انسانی وقار اور تمام مرد اور عورتوں کے درمیان سماجی مساوت کے اصولوں کو اپنا شعار بنائیں، تو وہ دن دور نہیں کہ روایات و جدیدیت کی آمیزش و اختلاط سے ایک جدید اور سنہرے ہندوستان کا خواب شرمندہ تعبیر ہو سکے گا۔ اسی فکر و خیال کے طفیل ہندوستان میں نشاۃ ثانیہ کے حالات پیدا ہوئے۔ اس تبدیلی کے ذریعہ عورتوں کے اندر بھی بیداری کا آواز ہوا اور ان سے متعلق سوالات پر پھر سے غور و خوض کیا گیا۔ اس سمت میں ان کی سرگرمیاں بڑھنے لگیں۔ گویا ان تبدیلیوں اور اصلاحات نے عورت کی پوزیشن کو کافی مضبوط بنا دیا۔ ان کے اندر اپنی شناخت کا شعور جاگا۔ اس طرح جدید ہندوستان میں جدید عورت کا ورود ہوا۔

راجہ رام موہن رائے کا نام اس لحاظ سے قابلِ صد تحسین ہے کہ انہوں نے عورتوں کے مسائل کے خدقِ آواز بلند کی اور ان کے حقوق کی زبردست وکالت کی۔ انہوں نے عورتوں کو تابعدار اور غلام بنا کر رکھنے کی مذمت کی اور اس نظرِ بے (Notion) کی مخالفت کی کہ عورت ذہنی اور اخلاقی اعتبار سے مرد سے کمتر ہوتی ہے۔ کثرتِ ازدواج کے خلاف آواز اٹھائی اور بیوہ کو ساج میں کوئی اہمیت نہیں دیے جانے کی شدید مذمت کی۔ انہوں نے عورتوں کے رتبے اور حیثیت کو اونچی اٹھانے کی خاطر یہ مطالبہ کیا کہ عورتوں کو جائیداد میں حصہ اور وراثت کا حق دیا جائے۔

راجہ رام موہن رائے کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے ”ستی“ جیسی انسانیت سوز معاشرتی رسم کے خاتمے کے لئے ہر ممکن کوششیں کیں اور اپنی تحریروں اور تقریروں کے ذریعہ عوام کو یہ سمجھانے کی کوشش کی کہ ستی کی رسم مذہبی رو سے درست نہیں ہے۔ یہ رسم عام طور پر امراء میں رائج تھی۔ M K Panikar کے مطابق

”اس میں شک نہیں کہ امراء میں ستی جیسی رسم کا رواج بہت پرانا ہے۔ حالانکہ بادشاہوں کے یہاں اس پر عمل نہیں ہوتا تھا۔ مہابھارت میں پانڈو کی دو بیویوں میں ایک کے ستی ہونے سے بارے میں مصیبت حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن دھرتی کی بیویوں کے یہاں اس رواج پر عمل نہیں ہوا ہے۔ جنوبی ہند کے لوگ اکثر و بیشتر اس رواج سے بالکل ناواقف تھے۔ شون منڈ میں بھی عام طور پر اس کا رواج نہیں تھا۔“ (۸)

چن چند رائے بھی راجہ رام موہن رائے کی رسم ستی کی منی غت کی وضاحت کی ہے

”راجہ رام موہن رائے نے عورت کے ستی ہو جانے کے انسانی رواج کے خلاف تحریک چلائی۔ انہوں نے ۱۸۱۸ء میں اس رواج کے خلاف عوام میں نفرت کا جذبہ جگایا شروع کیا۔ ایک طرف تو انہوں نے قدیم اور مقدس کتابوں کا حوالہ دے کر یہ ثابت کیا کہ ہندو مذہب اپنے عروج کے وقت اس عمل کے خلاف

تھا۔ دوسری طرف انہوں نے عوام کی حقیقت پسندی، انسان دوستی اور جذبہ رحم کو نکار۔ وہ بکثرت کے شمشان گھاٹوں میں جاتے اور بیوہ کے عزیزوں کو سمجھانے کی کوشش کرتے کہ وہ اس خودکشی سے لڑکی کو بچائیں۔ انہوں نے ہم خیال لوگوں کے جتنے منظم کیے جن کا کام تھا کہ وہ اس قسم کے اقدام پر نظر رکھیں۔ انہیں روکنے کی کوشش کریں اور جہاں دیکھیں کہ بیوہ کو زبردستی سزا دیا جا رہا ہے وہاں اس غلط قدم کو ہر حال میں روکیں۔“ (۹)

رابعہ رام موہن رائے کی بے پایاں جدوجہد سے سنی جیسی منحوس رسم کا خاتمہ ہوا اور بیواؤں کو شوہر کی موت کے بعد بھی سسرال میں رہنے کی اجازت دی گئی۔ لیکن آج کے تانیشی ممبر دار رابعہ رام موہن رائے کے اس خیال کو ماننے سے انکار کر رہے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ سنی کی رسم کو ایک حیوانی فعل کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا بلکہ تانیشی کا ماننا ہے کہ رابعہ رام موہن رائے نے سنی کی مخالفت اس لیے نہیں کی کہ یہ عورتوں کے تئیں وحشیانہ فعل ہے بلکہ اپنے مخالفین پر سبقت لے جانے کے لیے اس بات پر زور دیا کہ یہ ہندو روایت اور وید کا حصہ نہیں ہے۔ تانیشی لکھتی ہیں کہ:

What was at stake was not women but tradition
thus, it is no wonder that even reading against
the grain of a discourse ostensibly about women
one learns to little about them, the repeat an
earlier formation neither subject, not object but
ground, such is the status of women on the
discourse on sati (10)

رابعہ رام موہن رائے کے نقش قدم پر چلنے والے دوسرے بڑے تانیشی مفکر ایسٹور چند و دیا ساگر نے بیوہ عورتوں کی شادی کی حمایت میں تقریباً ۲۰۰۰ دستخط اس زمانے

میں اکٹھا کیے۔ ۱۸۵۵ء میں بیوہ کی دوسری شادی کے سوال پر پورے جوش و خروش سے آواز بلند کی اور جلد ہی ملک میں بیوہ کی دوسری شادی کے سوال پر ایک منبوطہ تحریک شروع ہوئی جو آج تک جاری ہے۔ مدراس، بمبئی، ناگپور اور دوسرے متعدد شہروں سے حکومت کو متعدد عرضداشتیں بھیجی گئیں جن میں حکومت سے درخواست کی گئی کہ کسی ایکٹ کے ذریعہ اسے قانونی قرار دیا جائے۔ اس قانون کے تحت اونچے طبقے کی پہلی ہندو بیوہ کی دوسری شادی دیا ساگر کی تحریک پر اور انھیں کے زیر انتظام ۷ دسمبر ۱۸۵۶ء کو کلکتے میں ہوئی۔ ان کی انتھک کوششوں سے ۱۸۵۵ء سے ۱۸۶۰ء تک ۲۵ بیوہ عورتوں نے دوسری شادیاں کیں۔ ۱۸۵۰ء میں انھوں نے بچپن کی شادی کے خلاف احتجاج بلند کیا۔ وہ تا عمر کثرت ازدواج کے خلاف لڑتے رہے انھوں نے تعلیم نسواں کے مسئلے پر بھی ہمیشہ گہری دلچسپی لی۔ پتھون اسکول کا ۱۸۴۹ء میں کلکتہ میں افتتاح ہوا جو تحریک تعلیم نسواں کا پہلا پھل مانا جاتا ہے۔ ایسٹور چندو دیا ساگر کو اس اسکول کے پہلے سکریٹری ہونے کا شرف حاصل رہا ہے۔

دیانند سرسوتی نے بھی عورت و مرد دونوں کی دوبارہ شادی کی حمایت کی۔ لیکن اس وقت جب کوئی بچہ نہ ہو۔ نکم چند چیز جی نے آئندہ منہ میں عورت کے کردار کو شانتی کی شکل میں پیش کیا ہے جو ایک پروٹو ٹائپ عورت کی علامت ہے۔

دویکانند نے بھی لڑکیوں کی کم عمری کی شادی کی مخالفت کی ہے۔ انھوں نے عورتوں کی تعلیم پر زور دیا اور مساوات کی بات کی۔ لیکن ماں کو ایک آئیڈیل کے روپ میں پیش کیا۔ ان کے مطابق:

The ideal women in India is the mother, the
mother first and the mother last (11)

ان کے یہاں ایک آئیڈیل ماں کا سارا دار و مدار مغربی تہذیب و کلچر سے ہندوستانی تہذیب و معاشرت کے امتیاز و انفرادیت کو برقرار رکھنا ہے۔ اور ایک آئیڈیل عورت کے اندر مندرجہ ذیل خوبیوں کا ہونا ضروری ہے

اگر ہم ان مفکرین کے نظریات کا آج کے تانیشی مشکروں کے نظریات کی روشنی میں جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ آج کے تانیشی مشکروں کی نگاہ میں ان مفکرین کے نظریات کی اتنی قدر و قیمت نہیں ہے جہاں عصر تانیشی اساس گروں کے مطابق عورتوں کے تئیں ان کے تمام خیالات و نظریات روایت و مذاہب سے بڑے ہوئے ہیں اور کسی بھی حالت میں ایک خود مختار و آزاد عورت کو پیدا نہیں ہونے دیتے۔ کیوں کہ تمام مفکرین اونچی ذات اور اونچے طبقے سے تعلق رکھتے تھے۔ اس لئے انہوں نے سنجیدگی سے عورت کی آزادی، برابری اور ان کے انصاف کی حمایت نہیں کی۔ انہوں نے سیتا اور ساوتری جیسی ملاقات کو ضرور تراش و ران کے نرم و نازک جذبات اور ایثار و قربانی کی صرف مدح سرائی کی۔ لیکن ابھی ان کے دکھ درد اور احساسات و خواہشات کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔

تین تانیشی نقطہ نظر سے ہندوستان میں انیسویں صدی کا آخری حصہ اور بیسویں صدی کا آغاز عورتوں کی آزادی کی جدوجہد کے لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ اسی زمانے میں سر سید نے مسیحی ایجوکیشنل کانفرنس کی بنیاد ڈالی۔ جس کے خراش و مت صد ہندوستانی مسلمانوں کو اپنی معاشرتی اور خاکی پستی سے نجات دے گا تھا۔ سر سید بخوبی واقف تھے کہ یہ خواب اس وقت تک شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا جب تک مردوں کے ساتھ عورتوں کی تعلیم و اصلاح اور مذہبی عقائد و رسومات کی شدت پسندی کو درست نہ کیا جائے۔ اس لیے سر سید نے ۱۸۷۰ء سے ”تہذیب الاخلاق“ میں عورتوں کی تعلیم، کثرت ازدواج وغیرہ جیسے عنوانات پر کئی مضامین لکھے۔

سر سید کی اصلاحی تحریک اور ان کے مشن کا مرکزی جیاوردھنا یوں محاکمہ کرتی ہیں۔

While the early agitation for social reform came from Hindu males and was concerned with the

status and role of Hindu women the Muslims also began action on social reform in the late 19th century. Many of these issues that agitated the Hindus did not apply to Muslim women since Muslim law allowed for widow remarriage, divorce and a share of parental property. However, concern was expressed by Muslim male social reformers on issues such as polygamy, *Pardah* and female education. The most prominent Muslim reformer was Syed Ahmad Khan. Who pioneered Muslim higher education and in 1857, founded a Muslim University college at Aligarh. Khan wrote in his journal *Tahzibul Akhlaq* on all aspects of social reform. Believing that the decline of the Muslim was due to their reluctance to adopt western style education. Khan advocated modern education for both men and women. He also opposed polygamy, taking the view that since a man could not treat all his wives equally (as enjoined in the Koran), polygamy was not permissible under Islam. On this question Syed

Ahmad Khan went against the strong current of orthodox opinion, declaring that, polygamy must be absolutely and definitely restricted monogamy should be the rule. He also challenged the orthodox views that Islam advocated purdah for women or that it discouraged women's education. Other Muslim male reformers included Badruddin Tyabji, a Bombay businessman who campaigned against the purdah system. (13)

ہذا سرسید تحریک کے زیر اثر بہت جلد ایک روشن خیال سرگرم جماعت بن گئی۔ جس نے عام مسلمانوں کی تعلیم اور فلاح و بہبود کے ساتھ ساتھ عورتوں کی تعلیم و اصلاح پر بھی خصوصیت کے ساتھ زور دیا۔ علی گڑھ میں ۱۹۰۳ میں عورتوں کی پہلی کانفرنس شیخ عبداللہ کی قیادت میں منعقد کی گئی۔ اس کانفرنس میں عورتوں کی آزادی اور تعلیم کے سلسلے میں بہت سے منصوبے بنائے گئے۔ اس وقت ہندوستان میں عطیہ فیضی، آبرو بیگم، آلہ بی، مسز رضا علی، سعید احمد بیگم، شریفہ حامد علی، بیگم عبداللہ، بیگم آمنہ طیب، سلطان جہاں بیگم، بیگم بھوپال وغیرہ جیسی روشن خیال اور ترقی پسند خواتین موجود تھیں جو ہر سطح پر عورتوں کی حیثیت کو تبدیل کرنے کے لئے کوشاں تھیں۔

دو تاہم نقطہ نظر سے گاندھی جی نے عورتوں کے تئیں ایک آفاقی نظریہ پیش کیا جس کے ذریعے مرد مرکزیت والے نظریے کو رد کرنے کی کوششیں کی گئیں اور ہندوستانی عورتوں کی آزادی اور فلاح و بہبود کے لیے متعدد تجاویز پیش کی گئیں۔ ان کی نظر میں جدید ہندوستان اس وقت تک کامیاب اور خوش حال نہیں ہو سکتا جب تک کہ عورتوں کو آزادی

اور مساوی حقوق نہیں دیے جاتے۔ بقول Kumari Jayawardhana:

Gandhi's basic ideas on women's rights were equality in some spheres and opportunities for self development and self realization. He believed that woman is the companion of man, gifted with equal mental capacities and realized that her contemporary subordinate position was the result of domination by man. Woman has been suppressed under custom and law for which she had no hand. The rules of social conduct must be developed only on the basis of co-operation and consultation, and should not be imposed by one sex on the other (14)

اس لیے انھوں نے ایک جگہ اپنے ساتھیوں سے کہا تھا کہ میری سب سے بڑی امید عورتیں ہیں۔ انھیں ایک مددگار ساتھی کی ضرورت ہے جو ان کو اس کنویں سے باہر نکال سکے۔ ۱۹۳۱-۳۲ کا ستیہ گرہ آندولن انہی اوصاف پر مبنی تھا جو روایتی طور پر عورتوں سے جڑا ہوا تھا۔ عورتوں سے منسوب صفات مثلاً قبولیت، ضبط و تحمل، قوت برداشت، اور یقین و امید، ایثار و قربانی وغیرہ ان خوبیوں کو کمزوری یا عیب ٹھہرانے والے مردانہ بالادستی والے نظریات کو گاندھی جی نے اس کے معنی میں قوت و شدت بھر کر ان کی ذہنیت کو چیلنج کیا۔ قوت یا طاقت کو گاندھی نے روحانی قوت کہا اور اس طرح عورت کو مرد سے افضل و برتر ٹھہرایا۔ تاکہ گاندھی جی کے نظریات کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتی ہیں۔

گاندھی جی نے اُپرستوں کو پुरुषوں کی گुरू اور मार्गदर्शक کے

رُپ مں دےرا اور دُسرے کو بھی اِس رُپ مں دےرنے ور اور
 دیا، اِسسے پھل اُرتے کو پٹا اُڑا اُڑانی اُتاکر
 اُنکی اُسٹوآجنک رِثیت پر اور دیا آاتا آا۔ آاا
 آے نے نہ کُवल آارآیہ مہلآاؤ کے گُڻوں پر اور دیا
 اُتک یہ بھی کہا کِ اُسسے اُت کُچ سِآا آا سکتا
 ہے اور کُچ کام اُسے ہے آو کُवल اُدی کر سکتی ہے۔
 اُیان دےنے والی بات یہ ہے کِ آاا آے نے کُवल یہی نہی
 کہا کِ آارآیہ پُروآ آارآیہ رِآیو سے اُت کُچ سِآا
 سکتے ہے اُتک یہ بھی کہا کِ پاشِوالی مہلآاے بھی
 آارآیہ مہلآاؤ کی کُآینتا، اُشٹتا اور اُہسا اُدی
 کُچ گُڻو کی سِآ اُن سے بھی لے سکتی ہے (15)

آانڈھی آے نے لڑکیوں اور عورتوں کے حالات و مسائل کو سِآیدگی سے سِآنے اور اس
 کے اسباب و اُتل پر غور و اُش کرنے کی سِآ کی اور انھیں حالات سے اُبردا آزا ہونے کا اُصل
 سِآا۔ انھیں وجہ بات کی بنا پر آانڈھی کے لیے عورتوں کو آنگ آزادی میں لانا ممکن ہو پایا۔
 عورتوں نے 1921 اور 1930 میں Non-Cooperation Movement, Civil
 disobedience Movement میں حصہ لیا۔ گھر سے باہر کے کاموں میں حصہ لینے کی وجہ
 سے ان کے اوپر سماج کی بہت سی ممنوعات کا اُتمہ خود بخود ہو گیا۔ اس طرح آانڈھی آے کے
 یہاں عورت کا اُصور اپنی روائِی خوبیوں کے ذریعے اُمل و اُتآا اور بدلاؤ کا ایک نیا Image
 قائم کرتا ہے۔ عورتوں کے سِآا آانڈھی آے کی بے پایاں کوششوں سے عورتوں کو اُقوق کی
 اُصولیابی میں مزید اُتویت ملی۔ انھوں نے آگہ آگہ اس سلسلے میں اُقریریں کیں اور اپنی
 اُحریروں کے ذریعہ پدِرسی سماج سے اس بات کی درخواست کی کہ وہ عورتوں کو اپنا اُلام یا
 کُز سِآنے کے بجائے دوست سا اُھی اور اُبردا سِآیں۔ اس کو برابر کے اُقوق دیں تاکہ اس کی

ذہنی اور دماغی قوتیں پوری طرح سے اجاگر ہو سکیں اور وہ بھی مردوں کے ساتھ ملک کی ترقی کی جدوجہد میں برابر کی شریک ہو سکیں۔ بقول گاندھی جی:

”عورت مرد کی دوست اور ساتھی ہے جس کو اس کے برابر ذہنی اور دماغی قوت اور استعداد و دیعت کی گنتی ہے۔ اس کو حق ہے کہ وہ مرد کے چھوٹے بڑے کاموں میں حصہ لے اور ساتھ دے اور اسی کے ساتھ اسے مرد کے برابر آزادی کے تمام حقوق حاصل ہیں۔ اس کو اس بات کا بھی پورا حق ہے کہ وہ اپنے کاموں میں مرد کی طرح اپنے کو مکمل آزاد سمجھے۔

وہ مزید لکھتے ہیں:

”میں اکثر اوقات اس بات کی طرف اشارے کر چکا ہوں کہ مردوں کا عورتوں کے حقوق آزادی اور حقوق مساوات سے انکار کرنا درست نہیں۔“ (۱۶)

۱۹۱۳ کی تحریک آزادی اور تحریک نسواں دونوں کی باہمی سرگرمیوں کے درمیان مسز اینی بیسنٹ اور سر دینی ٹائیڈو کے نام قابل ذکر ہیں جو ابتدائی ہندوستانی تانیشی تحریک کی پیش رو کی شکل میں ابھر کر سامنے آئیں۔ ان دونوں تانیشی مفکرین کے خیالات و نظریات سے ہمیں جدید عورت کے تصور کو سمجھنے کا موقع ملا۔

مسز اینی بیسنٹ نے تحریک آزادی اور تحریک نسواں دونوں سطح پر فعال کردار ادا کیا انہوں نے ۱۹۱۷ء میں آل انڈیا ویمنس کانفرنس منعقد کی جس کی وہ بحیثیت صدر منتخب ہوئیں اور اپنے اعلان نامے میں یہ کہا کہ

”اگر ہندوستانی اپنی اور اپنے ملک کی نجات اور بہبودی چاہتے ہیں تو انہیں

عورتوں کی اصلاح کرنی چاہیے۔“ (۱۷)

ان کی اس اپیل نے ہندوستان میں عورتوں کی آزادی و بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کر دی۔ مسز بیسنٹ کی ان کوششوں سے ۱۹۱۷ء میں عورتوں کی ایک اور تنظیم کی داغ بیل پڑی جس میں ڈالی گنی۔ جہاں اپنی بیسنٹ نے ”بھارت جاگو“ کے نام سے ایک تقریر کی اس

میں انہوں نے ہندوستانی عورتوں سے اپنی عداوت اور ناخواندگی ختم کرنے، بچپن کی شادی سے پرہیز کرنے اور نچلے طبقے کے لوگوں کو عزت کا مقام دینے کی درخواست کی۔ ان کی یہ اپیل آزادی و بیداری کی ایک نئی لہر پیدا کرنے میں کامیاب ثابت ہوئی۔ ۱۹۱۷ء میں مسز اینی بیسنٹ کی کوششوں سے ہی عورتوں کی ایک اور تنظیم ”مہیلا سنگھ“ کے نام سے مدراس میں قائم کی گئی۔ اس تنظیم کا مقصد نہ ہی مذہب کی مخالفت کرنا تھا اور نہ ہی اس کے فرسودہ اصول و ضابطے کو برداشت کرنا تھا۔ ۳۰-۱۹۲۰ء کے درمیان اس تنظیم کی پورے ہندوستان میں متعدد شاخیں کھولی گئی۔ اس بیداری کے طفیل عورتوں کا متعدد سمتوں میں عمل دخل اور ان کی سرگرمیاں بڑھنے لگیں۔ اس سلسلے میں سر وجنی ٹائیڈو، کستور باگاندھی، بی اماں، وجے لکشمی پنڈت، کملا نہرو، مسز پاروتی چندر شیکھر، جی کے گھوگلے، مہارانی میسور، مہارانی بڑودہ، اور بیگم بھوپال وغیرہ کے نام اہمیت کے حامل ہیں۔ ان عورتوں نے ایک طرف سیاسی تحریک میں حصہ لیا تو دوسری طرف عورتوں کی سماجی اور تعلیمی بہبودی کے لئے اپنا فعال تاریخی رول ادا کیا۔ سیاسی شراکت داری اور آزادی کے بعد ان کا اگلا مطالبہ حق رائے دہندگی کی آزادی سے متعلق تھا۔ حق رائے دہندگی کے مطالبے کے لیے ہندوستانی عورتوں کے پہلے وفد نے سر وجنی ٹائیڈو کی قیادت میں مملکت ہند کے سکریٹری مسٹر مانٹاگو Mr. Montagu سے ۱۹۱۹ء میں ملاقات کی اس کے کچھ ہی دنوں بعد Women's Indian Association نے ہندوستان کی عورتوں کی ایک تنظیم بنانے کے لیے عورتوں کی ایک کل ہند کانفرنس بلانے کا اعلان کیا۔ حق رائے دہندگی کے مطالبے کے رد ہونے کے بعد عورتوں کی جدوجہد اور سرگرمیاں کچھ اور تیز ہو گئیں۔ تاریخی تجزیے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا کے بہت سے ملکوں میں عورتوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل نہیں تھا۔ ڈاکٹر شمیم نکیت نے اس کی تفصیل اس طرح فراہم کی:

”دنیا میں عورت کو ووٹ دینے کا حق نیوزی لینڈ میں ۱۸۹۳ء میں دیا گیا۔ اس

کے بعد ۱۹۰۲ء میں آسٹریلیا، ۱۹۱۷ء میں انگلینڈ، ۱۹۱۸ء میں کینیڈا اور ۱۹۱۳ء

میں منگولیا کی عورتوں کو حق رائے دہندگی ملا۔“ (۱۸)

آل انڈیا ویمنس کانفرنس جو عورتوں کے بہتر مستقبل کا ایک سنہرا پلیٹ فارم تھا۔ اس نے اس بات پر زور دیا کہ صرف عورتوں کے تعلیمی اور سماجی مسائل پر ہی غور کرنا اہم نہیں ہے بلکہ تبدیل ہوتے ہوئے سیاسی حالات اور ہندوستان کی آزادی کی جدوجہد میں بھی حصہ لینا اس کا فرض اولین ہے۔

آل انڈیا ویمنس کانفرنس کی فعال کارکردگی کے باعث ۱۹۲۶ میں پہلی بار ہندوستانی عورتوں کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہوا۔ اسی سال پہلی بار انھوں نے الیکشن میں حصہ بھی لیا۔ لیکن کم ہی عورتیں اسمبلی کی ممبر کی حیثیت سے منتخب ہوئیں اس لیے کہ حکومت برطانیہ نے مشروط طریقے پر عورتوں کو ووٹ دینے کا حق دیا تھا۔ صرف وہی عورتیں ووٹ دے سکتی تھیں جو ٹیکس ادا کرتی ہوں۔

۱۹۳۲ میں Lady India Home Science Conference کے نام سے ایک ادارہ قائم کیا گیا۔ جس کے اغراض و مقاصد یہی تھے کہ سائنس و ٹیکنالوجی سے دلچسپی پیدا کی جائے۔ دیکھتے ہی دیکھتے اس ترقی کے طفیل عورت گھروں سے نکل کر میدانوں، کھلیانوں، اور کارخانوں میں آگئی اور مردوں کے ساتھ ساتھ ایک نئے نظام اور بہتر و سنہرے مستقبل کا خواب دیکھنے لگی۔ شعبہ ہائے زندگی اور بالخصوص جنگ آزادی کی فعال کارکردگیوں کو دیکھتے ہوئے ۱۹۳۱ میں انڈین نیشنل کانگریس کا اجلاس کراچی میں منعقد کیا گیا۔ اس اجلاس میں عورتوں کو بہت سے دستوری حقوق دیے جانے کا اعلان کیا گیا اور حقوق کے حصول کے بعد رفتہ رفتہ زندگی کے تمام شعبوں میں عورتوں کی شرکت دکھائی دینے لگی۔ خصوصاً انڈین نیشنل کانگریس کے اسی اعلان نامے سے ہندوستانی عورتوں کی زندگی کے ایک نئے باب کی شروعات ہوئی۔ اس اعلان نامے میں کہا گیا تھا کہ:

”جنس کے اختلاف کی بنا پر کوئی تخصیص نہیں برتی جائے گی۔“ (۱۹)

۱۹۳۵ کے نئے دستور نے ہندوستان کی عورتوں کو مزید حقوق فراہم کیے۔ اس

وقت عورتوں نے مردوں کے مساوی حقوق پانے کی درخواست کی اور مشروط حق پانے
 و بندن کے خلاف بھی احتجاج کیا۔ لیکن سرکار نے ان کے اس مطالبوں کو نامنظور کر دیا۔ لیکن
 ۱۹۳۷ء کے ایک اہم ایکٹ Hindu Women's Right to Property Act کے ذریعے
 عورتوں کو جنس اقتصادوی حقوق دستیاب ہوئے اور شوہر کی جائیداد میں اس کا حصہ ضروری
 قرار دیا گیا۔

ہندوستان میں تحریک نسواں کے لئے ماحول بہوار ہوتا ایک اہم واقعہ تھا کیونکہ
 اس صدی کی تیسری دہائی تک تو عورتوں کی حیثیت کو بہتر اور خوش آئند بنانے کے لئے روشن
 خیال مردی جدوجہد کر رہے تھے لیکن بیسویں صدی کے نصف تک آتے آتے خود اعتماد
 و رہا شعور عورت نے یہ جہاد خود اپنے ہاتھ میں لے کر اس مقصد کے حصول کے لیے بہت سی
 تنظیمیں اور متعدد ادارے قائم کیے۔ ان میں سب سے مشہور اور نمایاں ویمنس کانفرنس
 Women's Conference تھی جس کی بنیاد ۱۹۳۷ء میں ڈالی گئی۔ رپتی پریا مہو ترا کلکتہ
 میں کہ:

آधुनिक भारत के इतिहास में 19वीं सदी में हम अनेक
 सुधारवादी आंदोलन जैसे विवाह पुनर्विवाह सती प्रथा
 बाल विवाह पर रोक स्त्री-शिक्षा आदि मुद्दे दिसते हैं। इसे
 महिला आंदोलन की पहली लहर माना जाता है। आन्दोलन
 की दूसरी लहर स्वतंत्रता संग्राम से जुड़ी है जिसमें महिलाओं
 ने अनेक स्तरों पर भाग लिया। उस समय कई राष्ट्रीय
 महिला संगठन बने, जैसे All India women's conference,
 National federation of Indian women और Women
 Indian Association इन्होंने स्त्री-शिक्षा मताधिकार धर्दा
 और व्यक्तिगत अधिकारों के मुद्दों को उठाया महिला

اس طرح آزادی کے حصول کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مساوات کی جدوجہد نے گویا ایک جست لگائی اور ہندوستانی آئین ۱۹۵۰ کی دفعہ ۱۴ اور ۱۵ نے عورتوں اور مردوں کے مکمل مساوات کی ضمانت دی اور ۱۹۵۶ کے ہندو وراثت ایکٹ نے بیٹی بیٹے دونوں کو جائیداد کا برابر وارث قرار دے دیا۔ ۱۹۵۵ کے ہندو میرج ایکٹ کے تحت خاص حالات میں شادی منسوخ کرنے کی اجازت دی گئی۔ مرد و عورت دونوں کے لیے صرف ایک شادی کا قانون نافذ کر دیا گیا۔ لیکن جہیز کا مطالبہ کرنے پر مکمل قانونی پابندی لگنے کے باوجود جہیز کی منحوس رسم آج تک جاری ہے۔ آئین کے مطابق عورت کو کام کرنے اور سرکاری اداروں میں ملازمت حاصل کرنے کے مساوی حقوق حاصل ہیں۔ آئین کے رہنما اصولوں کے مطابق عورت مرد دونوں کو یکساں کام کرنے کے لیے یکساں اجرت کا اصول پاس کیا گیا۔ یہ حقیقت عیاں ہے کہ آئین کے ذریعے مرد و عورت دونوں کو یکساں مساوات دینے کی تجاویز کو عملی جامہ پہنانے کے سلسلے میں آج بھی متعدد دیکھی اور ان دیکھی رکاوٹیں حائل ہیں اور ایک بہتر و منظم معاشرے کی تشکیل و تعمیر ابھی بھی مکمل طور پر نہیں ہوئی ہے لیکن اس کے باوجود سماج سدھار کی تحریکیں آزاد ہندوستان کے آئین، آزادی کی جدوجہد، خواتین کی تنظیموں اور تحریکوں نے اس سلسلے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ دہلی پر یہ مابہترانے بھی مندرجہ بالا حقائق کی تائید کی ہے:

مہیلا سگٹنا اور انکے سمنشکو کو کانوونی لکھا مے
 سسٹوڈن مے مہی کافہی ساکننا ملکی ہارٹیپ ساسٹیان مے
 لینگ ک آادار پر سماننا دی गई है। 1944 مے ہینڈ کوڈ
 بیل پرستایت ہوا۔ इसمے कई सुधार थे जैसे - शादी के
 लिए रजामंदी की उम्र बढ़ाना महिलाओं को तलाक का
 अधिकार गुनारा भत्ता महिलाओं का संपत्ति पर अधिकार

اور دہےج کا ستریاتن مانا جانا پرنتو کڈے تیدری دھکے
 বিরुद्ध थे। अन्त में 1955-56 में यह बिल कई टुकड़ों में
 बटकर चार अलग-अलग अधिनियमों के रूप में पारित हुआ।
 यह अधिनियम थे- हिन्दू विवाह अधिनियम हिन्दू
 उत्तराधिकार अधिनियम हिन्दू अल्पवयस्क व अभिभावक
 अधिनियम गोद लेने एवं गुजारे भत्ते का अधिकार। यह सनी
 कानून काफी प्रगतिशील थे किन्तु समाज में उन्हें अभी
 आंशिक सफलता ही मिल सकी है यही बात 1961 में
 पारित दहेज के कानून पर भी लागू होती है जिसके तहत
 दहेज लेना और देना दोनों ही अपराध है। 21)

بین الاقوامی سطح پر ۱۹۷۵ کا سال "بین الاقوامی خواتین کا عہد" کے نام سے
 موسوم کیا گیا۔ اس کا مقصد عالمی سطح پر خواتین کے تئیں برقی جاری غیر برابری اور ان پر جبر و
 استحصال کی طرف توجہ مرکوز کرنا تھا۔ عورتیں کس حد تک غلام اور ظلم و استحصال کی شکار ہیں اور
 وہ نظام جس نے ان کو اپنے شکنجے میں جکڑ رکھا ہے، وہ کس قدر طاقت ور ہے اور اس کے
 خلاف جدوجہد کتنی شدید ہے، ان حقائق سے اقوام متحدہ ناواقف نہیں تھا۔ اس لیے اس نے
 ۸۵-۱۹۷۵ کے پورے دس سال کے عرصے کو "خواتین کا عہد" کے نام کر دیا۔ یہی نہیں
 ۸۵-۱۹۷۵ کے ہی درمیان اگلے دس سال بعد یعنی ۱۹۹۵ میں چین میں عالمی خواتین
 کانفرنس کے انعقاد کا اعلان بھی کر دیا گیا تاکہ کانفرنس کی سرگرمیاں اس سمت و رفتار میں
 کوشاں رہیں اور اس کائنات میں عورتوں کو شعبہ ہائے زندگی میں یکساں مساوات کا درجہ دیا
 جائے اور معاشرے میں ان کو مکمل طور پر تسلیم کیا جاسکے۔

قومی سطح پر ۱۹۷۵ کے سال کی اہمیت بھی انھیں کانفرنسوں کی سرگرمیوں سے اہم
 مانی جاتی ہے۔ اقوام متحدہ کے منشور کے تحت عورتوں سے منسلک تمام پہلوؤں کے حقائق

کا جائزہ لیا گیا اور ۱۹۷۵ میں بنی رپورٹ تیار کی گئی۔ آزادی کے بعد عورتوں کی سماجی، معاشی، سیاسی اور تہذیبی تمام پہلوؤں پر یہ پہلا ملک گیر مطالعہ تھا۔ اس کے ذریعے ان حقوق کی صراحت بھی ہوئی کہ عورتوں کی حمایت اور فعال کارکردگی سے ملک آزادی سے ہمکنار بھی ہوا لیکن آزادی کے بعد وہ ان کی حیثیت میں تبدیلی نہیں لاسکا۔ وہ غلام محکوم و تابع دار ہی رہیں، ترقی، فروغ اور منصوبہ تو دور کسی عام منصوبہ تک ان کی رسائی ناممکن تھی تاکہ وہ اپنے مسائل و موضوعات پر غور و خوض کر سکیں۔ لیکن اقوام متحدہ نے جہاں ان تمام ڈھکے چھپے موضوعات و مسائل کو بے نقاب کیا وہیں عورتوں کو اپنے بنیادی حقوق کے تئیں بیدار بھی کر دیا۔ نیلم گپتا کے مطابق۔

1975 سے जुड़ी महिला आंदोलन की धारा ने देश की स्त्री को उसकी मौलिक स्थिति का बोध कराया और वह भी जुड़ा सामाजिक ढांचे ही नहीं हर व्यवस्था को बदलने की मांग कर रही है। जब विभिन्न स्तरों पर चला रही सभी महिला नेता पिछले 20 सालों की उपलब्धि के नाम पर कहें कि आज हमें सुना जा रहा है हर स्तर पर हमें स्वीकृती मिल रही है, अब हमें नजरअंदाज नहीं किया जा सकता तो इसका अर्थ यही है कि वह बोल रही है और अपने लिए बोल रही है।

1975 से 80 के पांच साल महिलाओं की चेतना के साल है। इन पांच सालों में महिला संगठनों की जैसे बाढ़ सी आ गई थी। जबकि इससे पहले दिल्ली में मुश्किल से पांच छह संगठन ही थे। दिल्ली ही नहीं दिल्ली से बाहर भी महिला संगठन बने और विभिन्न स्तरों पर बने। समाजशास्त्रियों की

جسے پارٹی کی ایک شاخ بنی جاتا ہے۔ ۱۹۴۷ء میں سماج وادی عورتوں نے مہیلا دلچسپا سکتی کی بنیاد ڈالی۔ یہ سکتی پر میلاڈنڈو ہے اور سمن کرشناکانت کی قیادت میں بنی تھی۔ National Federation of Indian Women (NFIW) کافی پرانی جماعت ہے جو پہلے مشترکہ کمیونسٹ پارٹی سے جڑی رہی بعد میں CPI کا حصہ بنی۔ وہمل فردکی کی صدارت میں یہ جماعت آج بھی کافی سرگرم عمل ہے۔ All India Democratic Women Association، ۱۹۷۸ میں بنا اور مارکسی پارٹیوں نے اپنا مرکز وٹور مزدور طبقے کی عورتوں کے مسائل کو بنایا۔ یہ دیہات اور شہر دونوں حصوں میں سرگرم ہے۔ ان میں غریب اور مزدور عورتوں کے ساتھ ساتھ طلبہ اور برسر روزگار عورتیں بھی ہیں جو ملک کے تمام حصوں میں متعدد مسائل پر غور و خوض کر رہی ہیں اور اس کے خاتمے کے لیے انتظامیہ سے درخواست کر رہی ہیں۔ مہیلا کانگریس، کانگریس پارٹی سے جڑی ہے۔ ”درگا دہانی“ بھارتیہ جنتا پارٹی کے کئی جماعتوں میں سے ایک ہے۔ اس سے خشک ہزاروں آزاد حمایتی خواتین جماعتیں ہیں۔ جو وقت فوقتاً اہم اہم Issues پر تحریکیں چلا رہی ہیں اور آوازیں بلند کر رہی ہیں۔

یہ تمام جماعتیں مختلف نظریات سے تعلق رکھتے ہوئے بھی اس بات پر متفق تھیں کہ پارٹی کی سربراہی صرف خواتین تک ہی محدود رکھی جائے گی کیوں کہ ایسے ماحول میں ہی عورتیں کھل کر اپنی بات کہہ سکیں گی۔ موضوعات خواہ سیاسی ہوں یا گھریلو انہیں مردوں کی نگرانی، مداخلت، تنبیہ اور اعتراضات کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔ ان تنظیموں نے پدرانہ نظام اور مرداساس ذہنیت کی بھی سخت لہجے میں تنقید کی۔

۱۹۷۰ اور ۲۰۰۰ کے درمیان متعدد خود مختار خواتین تنظیموں اور جماعتوں کی داغ بیل ڈالی گئی جس میں چند قابل ذکر تنظیمیں مندرجہ ذیل ہیں۔ بمبئی میں Against rape، اور Forum against oppression of women، دہلی میں سہلی Sahe، بنگلور میں Weemochana، حیدرآباد میں Asmita، تامل ناڈو میں Panunimma

Eyakkam، اور اتر پردیش میں Women Stage اور Mahila Manch۔

مندرجہ بالا تمام تنظیموں کے ذریعہ خواتین نے بغیر کسی ہنگامی ہٹ اور جانب داری کے اپنے مسائل کے اسباب و سبب پر غور و خوض کیا اور اس کے خاتمے کے لیے لائحہ عمل تیار کیا۔ خود مختار خواتین جماعتوں نے وقت فوقتاً قومی سطح پر بھی کانفرنس کا انعقاد کیا۔ ممبئی میں ۱۹۸۰ء، پٹنہ میں ۱۹۸۵ء، ۱۹۸۸ء میں ممبئی، ۱۹۹۰ء میں تیروپتی اور رانچی میں ۱۹۹۷ء میں ہونے والی کانفرنسوں میں ہزاروں کی تعداد میں عورتوں نے شرکت کی اور کانفرنس میں نئے نئے مسئلے پر گفت و شنید ہوئی اور ہر مسئلے کا حل تلاش کرنے کی تدبیریں پر غور و خوض کیا گیا۔

اس طرح ۷۰-۸۰-۹۰ کی دہائیوں میں عورتوں کی سرگرمیاں متعدد سمتوں میں دکھائی دیتی ہیں۔ متعدد خواتین تنظیمیں خاص کر بائیس بازوی تنظیموں سے منسلک جماعتوں نے اپنا مرکز و محور ”خواتین اور کام کا ج“ بنایا۔ All India Democratic Women's

Association اور ۱۹۷۸ء میں National Federation of Indian Women (NFIW) جیسی تنظیمیں برسر روزگار عورتوں کے مسائل کے تئیں کافی سرگرم رہیں اور اس سمت میں انھوں نے خاطر خواہ کام بھی کیا ہے۔ متعدد پارٹیوں سے وابستہ ٹریڈ یونین بھی ہیں جو کام کاتی عورتوں کے موضوعات و مسائل کو اٹھاتی رہی ہیں۔ یہ Issues ہیں مساوی تنخواہ، زچگی کے اور ان چھٹی، بچوں کے لیے کرایے کی سہولتیں، وغیرہ۔ گرچہ انتظامیہ (یونین) پر بھی مردوں کا ہی غلبہ ہے اور عورتوں کی ضرورتیں ثانوی قرار دی جاتی ہیں اس کے باوجود انھوں نے خواتین کے لاتعداد مسائل کو مد نظر رکھا اور اس جدوجہد میں خاطر خواہ کامیابی بھی حاصل کی ہے۔

سماجی کارکنوں نے خواتین تحریک اور اس کی بیداری سے فیضیاب ہونے کے لیے متعدد رسالے، دستاویز، کلاسیک کھتیا، پتر سچنا اور ریسرچ و تعلیمی مراکز جیسے اداروں کی بنیادیں ڈالی ہیں۔ خواتین پر مطالعہ (Women Studies) پہلے یہ صرف ایک موضوع بنا پھر اسے تاریخ، سیاست، سماجیات، ادب، اقتصادیات اور اسٹیج کے مطالعے کا حصہ بھی بنایا گیا اور Indian Association of Women Studies کی بنیاد ڈالی گئی

جس کے ذریعے وقتاً فوقتاً کانفرنس کا بھی انعقاد کیا جاتا ہے۔ اس کے ذریعے نئے نئے خیالات و تحقیق اور نئے نئے نتائج نکلتے رہے ہیں۔ اس کے تحت शिक्षा विदो کے ذریعے جنسی بھید بھاؤ جیسے نظریات پر سوالیہ نشان لگانے کی ضرورتیں محسوس کرائی جا رہی ہیں۔ نئی دہلی میں ستر کی دہائی میں ”مانوس“ نام کا رسالہ نکالا گیا جس نے ہندوستانی خواتین کی حیثیت پر معلومات بہم پہنچائی۔ اس رسالے سے زیادہ تر عوام روشناس ہوئے۔ ۱۹۷۰ اور ۱۹۸۰ کی دہائی میں کئی اور رسالے نکالے گئے۔ پٹنہ (بہار) سے ”اپنی آزادی کے لیے“ رائے پور (مدھیہ پردیش) سے ”عورت کی آواز“، اتر اکھنڈ سے ”اترا“، دہلی سے ”سبلا“، گوا سے ”بول چوساؤ“ وغیرہ رسالوں میں ملک کے مختلف حصوں کی عورتوں کے مسائل کو بے نقاب کیا گیا۔ ستر اور اسی کے درمیان Women Future Service کی داغ بیل ڈالی گئی اس کا مقصد Print Media میں عورتوں کے نسائی نظریے اور مدعے کو روشنی میں لانا تھا۔ ۹۰ کی دہائی میں Kali for women کی بنیاد دہلی میں ڈالی گئی جو باضابطہ طور پر خواتین کے مسائل اور بہتری سے متعلق کتابوں کی اشاعت پر مبنی ادارہ ہے۔ ان تمام Achievements سے عورت کی حیثیت میں نمایاں تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں اور منظر نامے میں مثبت پیش قدمی ہوئی ہے۔ ۱۹۸۰ کے بعد وہ مسائل جو تائیشی مفکروں کے لیے باعث تشویش بنے مثلاً اسقاط کا بڑھتا ہوا گراف، جنسی جرائم کی انتہا، Child abusing، جہیز کا ماحول، جہیز سے متعلق اموات، ریپ کی گرم بازاری، سٹی کی رسم وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب نڑیاں ہیں جو عورتوں کے استحصال سے جڑی ہیں۔ بقول عذرا پروین

”جس سان میں مادہ خفے کو کوکھ میں ہی پھنسنے پھونے نہیں آیا جاتا سان سان میں
 نھف grown up female voice نسائی شکل لے کر ایک
 unwanted نسائی آواز کا چمکد ہو اسیشہ بن جائے تو کون برداشت کرے
 گا راستہ کون دے گا سانی سے ”گھر سے سان تک سانج سے دب تک راستہ
 ہے ہی نہیں بنانا پڑتا ہے۔ آج ہم جس سان میں زندہ ہیں وہاں پیدا ہوتے ہی

سمجھ جاتے ہیں یا سمجھا جاتے ہیں کہ اس سماج میں ہماری حیثیت چودو سہ
 سال پہلے مٹی کے پید ہوتے ہی زندہ اور گورہے والے بدو عرب سماج سے بھی
 کئی گزاری کے ہیں کہ تب سائنس و مدد موجود تھی کم از کم ہمیں کوکھ میں تو رہ
 لینے، جی تھی۔ "نہ نشتے" کا سنی Identification ہوتے ہی جس بے
 زہمی سے مہذب دنیا کے قریبی یافتہ قاتل سائنس کا سہارا لے کر शुण
 (سانی نشتے کا) کا قتل کرتے ہیں اس کے حد اس بیمار سماج میں اپنا
 Status بچنے کے لیے تو بے پائی رہ گیا جاتا ہے۔ صورت حال کی
 بتری کی اس سے بڑی "رونی" نتیجہ ہے یہ "رند" پر اپنے ہونے کا جواز اور
 رہنے کے لیے اس پر چار ترمانوں سے زیادہ دنیا معیار دے پایا ہمیں سماج
 جات کے لئے "رہ" کے کھٹے میں تو "روز بند" ہو جاتے ہیں آج سینکڑوں
 تنظیمیں، رکن نہیں خواتین کے حقوق کے لیے فعال ہیں "رات" سے نہیں ۱۸۵۰
 سے جتنی اس سوسال پہلے خواتین کے لیے فیڈرل (مانیٹ) کی فعال تحریک کا
 شمار ہو۔ پھر استعداں سورج کی تیرہوں کے مشرق کو بھی اپنی پیٹ میں
 لے لیا۔" (۲۳)

بیسویں صدی کی بیداری کے طفیل تعلیم یافتہ اور بیدار مغز عورتیں زندگی کے ہر
 شعبہ میں اپنے مساویانہ حقوق اپنی سماجی اسی سی اور ادبی حیثیت کے ساتھ ساتھ ذاتی تشخص
 اور معشرے میں بنی نوع انسان کے روپ میں اپنی ذات کو منوانے پر مصر ہوئیں۔ یہ وہی
 زمانہ تھا جب مغرب کی عورت نہ صرف حق رائے دہی کی ابتدائی منزلوں سے بہت آگے نکل
 کر اپنے حقوق کے لئے احتجاج کر رہی تھی بلکہ اس تحریک نسواں کے ذریعے مکمل قانونی
 سماجی، سیاسی اور معاشی مساوات کا مطالبہ لے کر اپنی بھرپور جدوجہد کا آغاز کر چکی تھی۔ ایسے
 میں مغرب کی عورتوں کی تحریک آزادی (Liberation Movement) کے اثرات
 ہندوستان اور پاکستان کی تعلیم یافتہ عورتوں پر پڑنا لازمی تھا لیکن ان کے چاروں سمت

مذہب، قانون، اخلاقیات کے راسخ عقیدے کی دیوار اتنی مستحکم تھی کہ اس کو پوری طرح توڑ کر اس سے باہر نکلنے کی کوئی صورت نظر نہیں آ رہی تھی۔ اس صورت حال نے بیدار حساس اور تعلیم یافتہ عورت کے اندر معاشرے اور سماجی نظام کے تئیں ایک جنسی گھٹن اور بے چینی کو جنم دیا۔ اسی کرب و عدم اطمینان اور اضطرابی کیفیت کا اظہار مثلاً استاٹ کا بدھتا گراف، جنسی جرائم کی انتہا، نطفے کا قتل، جہیز کا معاملہ، جہیز سے متعلق اموات، ریپ کی گرم بازاری اور سٹی کی رسم وغیرہ جیسے مسائل پر آج کی عورت اپنے Assertion کا اظہار کر رہی ہیں۔ اس کے لیے قانونی انصاف کی مانگ کر رہی ہے۔ سرکار سے اپنے تحفظ کی درخواست کر رہی ہے۔

جہیز کی رسم (اعت) اور اس کے پس پردہ عورتوں کا جسمانی اور ذہنی استحصال، قتل، خودکشی اور خودسوزی کے لاتعداد واقعات و واردات آئے دن پیش آتے ہیں۔ سرکاری سروے کے مطابق پولیس اوسٹا سالانہ جہیز سے متعلق اموات کے ۵ ہزار مقدمات درج کرتی ہے۔ جہیز کے سبب عورتوں پر ہونے والے ظلم و ستم کے لیے ہر سال ۲۰ ہزار معاملات کا اندراج اس کے علاوہ ہے۔ دوسری شادی، عورتوں کو چھوڑ دیے جانے اور باہمی رضا مندی سے طلاق کے واقعات روز بروز بڑھ رہے ہیں۔ طلاق پر عورت اس لیے آمادہ ہوتی ہے کیوں کہ اس طرح وہ شوہر کے ظلم و ستم سے چھٹکارا پالیتی ہے۔ اندازے کے مطابق عدالتوں میں ۵ لاکھ مقدمات ان عورتوں کے ہیں جن کو ان کے شوہروں نے چھوڑ دیا ہے اور جو ان و نفقہ کا مطالبہ کر رہی ہیں۔

عورتوں کے دیگر تمام جبر و استحصال کی مانند جہیز بھی ایک سماجی برائی ہے۔ جہیز کی وجہ سے لڑکیاں مردوں کے مقابلے کتر کجی جاتی ہیں اور سسرال میں انہیں ذلت اور استحصال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ نیز یہ معاشرہ اسے موت کے گھاٹ بھی اتارنے پر آمادہ ہو جاتا ہے یا لڑکیاں خودکشی پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ جہیز کی لعنت کی وجہ سے ماں باپ بھی لڑکی کو گھانے کا سودا تسلیم کرتے ہیں جس کی وجہ سے لڑکیاں مادہ جنین کشی کا شکار بنتی جا رہی ہیں۔ اس کی وجہ

سے سماج میں لڑکوں کے مقابلے لڑکیوں کا تناسب بھی کم ہوتا جا رہا ہے اس غلط رسم و رواج کی وجہ سے ماں باپ انھیں ایک بھاری بوجھ سمجھ کر جلد ہی ان کی شادی کر کے انھیں گھریلو ذمہ داریوں میں جتلا کر دیتے ہیں۔ نتیجتاً اس حالت میں لڑکیاں تعلیم حاصل کرنے یا اپنے پیروں پر کھڑے ہو کر معاشی خود مختاری سے محروم رہ جاتی ہیں۔ حکومت ہند نے ۱۹۶۱ میں جہیز امتناع قانون وضع کیا لیکن اس قانون کے ذریعے انسداد جہیز میں کمی نہیں آئی تو حکومت ہند نے مزید سخت اقدامات اٹھائے اور ۱۹۸۳ میں ایک ایسے قانون کو آئینی شکل دی جس کے تحت جہیز لینے اور دینے والے ملزمان پر کم سے کم ۵ برس کی قید اور ۵ ہزار روپیہ کا جرمانہ یا جہیز کی کل رقم ادا کرنے کی دفعات عائد ہوتی ہیں۔

اس سمت میں مثبت پیش رفت سماجی کارکنوں کے ذریعے عمل میں آئی۔ جہیز کے خلاف تحریک پنجاب، مہاراشٹر، گجرات، مدھیہ پردیش، بنگال اور دہلی میں پر زور طریقے سے چلی۔ اس سلسلے میں سب سے زیادہ کارآمد ٹکنالوجی ثابت ہوئے۔ جس میں سسرال والوں کی لالچ اور بے حسی کا پردہ فاش کیا گیا۔ ٹانگوں نے جہیز کے مسائل پر عوامی فکر کو بھی بیدار کیا، یہ ٹانگ جگہ جگہ دکھائے گئے جس سے متاثر ہو کر عام لڑکیوں اور عورتوں نے بھی اس میں اپنی زندگی سے جڑے مسائل کو محسوس کیا اور اس پر کھل کر اظہار خیال کیا۔ جہیز و رودھی چیتنا منچ میں کریمیکا مانوسی اور بخوادی مہیلا سمیٹی اور متعدد دیگر تنظیمیں شامل تھیں۔ اس تنظیم نے جہیز پر مبنی قانون میں ترمیم کے لیے جدوجہد کیا اور اس حقیقت کو بھی آشکارا کیا کہ پولیس کس طرح پیسے والوں کے ساتھ مل کر کیس کو دبا دیتی ہے۔ جہیز سے متعلق قانون میں بے شمار ترمیمات ہوئیں جس میں اس مدعے کو صفائی کے ساتھ سامنے لایا گیا کہ شادی کے سات سال کے درمیان اگر کسی عورت کی موت ہوتی ہے تو اسے جہیز اموات یا جہیز کے لیے Harass کرنے پر خودکشی کے لیے اٹھایا گیا قدم مانا جائے گا۔ اور شوہر اور اہل سسرال کو ثابت کرنا ہوگا کہ وہ بے قصور ہیں۔ Koran Kopna کے مطابق جہیز کی لین دین اور اس سے متعلق اموات کے خلاف قانون تو بنے ہیں، اس میں مزید

اضافہ بھی ہو رہا ہے لیکن ان کے مفاد کے لیے کوئی ایسی مشینری یا نظام نہیں بن پایا ہے جس سے کہ عورت کو نجات حاصل ہو۔ اس کا مطلب صاف ہے کہ صوبے، مرکزی حکومت یا انتظامیہ کو لڑکیوں کی دردناک صورت حال سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ ان کی دلچسپی پدرانہ نظام اور مردانہ تفاخر کو برقرار رکھنے میں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عورت سماج کا سب سے زیادہ Oppressed طبقہ ہے جس کا ازل سے ہی ہر سطح پر استحصال ہوتا آیا ہے۔

۱۹۷۵ء سے ۱۹۸۰ء کا دور Women's Movement کی بیداری کا دور تھا۔ اسی دور میں عورت نے زوردار ڈھنگ سے اپنے احساسات و خواہشات اور اپنے مسائل کے حل کے لیے آوازیں بلند کرنا شروع کیا۔ سرلام گل کہتی ہیں ۱۹۷۱ء میں پہلی بار جہیز اموات کے خلاف دہلی کی سڑکوں پر عورتوں نے ریلی (جوس) نکالی اور گورنر کے دفتر کے باہر دھرنے دیے۔ اس خبر کو اخباروں میں جگہ دی گئی۔

آبروریزی ایک ایسا جرم ہے جس کی وضاحت شدید محال ہے۔ اعداد و شمار کے مطابق ہر ۵۴ منٹ میں ایک عصمت دری کا کیس ہوتا ہے۔ یہ تعداد اصل واقعہ سے کہیں کم ہے کیوں کہ ساجی رویے کی وجہ سے ہزاروں واقعات پر عورتیں خاموشی اختیار کر لیتی ہیں اور شکایات درج کرانے سے گریز کرتی ہیں۔ اس سمت میں سماجی تنظیموں کی طرف سے برابر مطالبے کیے جاتے رہے ہیں کہ عصمت دری سے متعلق قانون میں موجود کمیوں کو دور کیا جائے لیکن اب تک اس ضمن میں کوئی خاطر خواہ تبدیلی حکومت نے نہیں کی ہے۔ البتہ ۱۹۷۹ء میں حکومت نے زبردست دباؤ کے بعد ایک ترمیم و قبول کیا جس میں دوران تحویل کیس کے مجرم کو دوبارہ سخت سزا کا مستحق قرار دیا گیا۔

عصمت دری کا واقعہ آج اتنا وسیع ہو گیا ہے کہ لڑکیاں اپنے خاندان میں خود کو محفوظ نہیں پاتی ہیں۔ جب باپ ہی اپنی بیٹی کی عصمت دری کرے تو غیروں سے کیا گلہ؟ ایسے واقعات اخبار کی سرخیوں میں عام طور سے دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اگر یہ سلسلہ عام ہو گیا تو قانون کیا دنیا کا کوئی بھی نظام خواتین کی حفاظت کی ضمانت نہیں دے سکتا۔ شکایات کی

رپورٹیں دیں سوز ہیں۔ ۱۹۹۳ میں اس سے متعلق درج واقعات کی شرح ۱۹۹۲ کے مقابلے
۷۳ فیصد سے متجوز کر کے ۸۳،۷۶ فیصد تک پہنچ گئی۔ ۱۹۹۵ میں ایسے ۳۰۴ واقعات درج
کئے گئے ہیں۔ ارونجین بچوں کے جنسی استحصال سے متعلق اپنی رائے یوں ظاہر کرتے ہیں

بچہوں کے ہلاکتوں اور ہتھیار کے استعمال سے ہونے والے جرائم کے معاملے ہیں
جنہیں अभियुक्त کے ساتھ کا تعلق دیکھ کر ہلاکتوں کی
تفصیل ملتی ہے۔ جسے पांच वर्षों से सुसंगत کے ساتھ دیکھا جا رہا
اور ہمارے آپریشن کے ایک معاملے میں मुद्रिम کے بارے
میں ہمارے सर्वोच्च न्यायालय کے अध्यक्ष श्री सन्दा نے
کہا کہ ہم سمجھتے ہیں کہ یہ ایک سنگین اور سنگین
آپریشن تھا ہے۔ لیکن یہ آپریشن کا کوئی سرکاری
پیمانہ نہیں ہے۔ ہمارے पास अभियुक्त کے ساتھ کا تعلق
کے علاوہ کوئی دیکھ نہیں ہے۔ اس لیے اس معاملے میں ہم

ایسا کرنے کے لیے विवश है। (24)

۱۹۸۰ کی دہائی میں ریپ کی گرم بازاری کو Women's Organisation نے
سب باکی کے ساتھ اجاگر کیا۔ خود مختار Women's Organisation نے محسوس کیا کہ
زنا کاری مرد اپنی طاقت دکھانے کے لیے کرتے ہیں جس کا منفی اثر تمام لڑکیوں اور عورتوں
کی زندگی پر پڑتا ہے۔ وہ اس حادثے سے دماغی طور پر معذور ہو جاتی ہیں لیکن مرد اپنی ہوس
پوری کرنے کے بعد سماج میں دندنا تے پھرتے ہیں۔ عورتوں کی ان تنظیموں نے اسے
Sexual Politics کا نام دیا اور کہا کہ اس میں شرم کی بات زنا کاری یا جنسی تشدد کرنے والے
کے لیے ہے نہ کہ جس کے ساتھ زنا کیا گیا۔ زنا کار کا سخت سے سخت سماجی بائیکاٹ کرنا
چاہیے۔ ۱۹۷۸ میں حیدرآباد میں ایک غریب عورت (رمیزا بائی) کی پولیس کے ذریعہ
اجتماعی عصمت دری کی گئی جس کے خلاف عورتوں کی تنظیموں اور کئی سرگرم سماجی کارکنوں نے

لگ بھگ ۲۲۰۰۰ عورتوں اور مردوں کو بچا کر کے جلوس نکالا۔ ۱۹۷۹ء میں کرناٹک، پنجاب، مہاراشٹر، آسام اور بہار میں ریپ کے خلاف تحریکیں چلیں۔ یہ پورے ملک کے لیے تاریخی حادثہ تھا۔

عورت کسی بھی زمانے میں محفوظ نہیں تھی اور عصر حاضر کے پڑھے لکھے مہذب سماج میں بھی نہیں ہے۔ عورت کے سوال پر ہمارا سماج تعلیم یافتہ بویانا خواندہ سب ایک ہی تھالی کے چٹے بٹے نکلتے ہیں۔

۱۹۸۰ اور ۱۹۹۰ء کی دہائی میں مادہ حمل کشی اور نوزائیدہ مادہ جنین کشی کے لا تعداد واقعات منظر عام پر آئے۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ذریعے رحم مادر میں جنین کے جنس کا پتہ لگا کر اس کا Abortion کر دینا سماج کے ماتھے پر ایک بد نما داغ ہے۔ یقیناً سائنس نے زندگی کے ہر شعبہ میں خاطر خواہ ترقی کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سائنس نے انسانوں کے لیے بہت سی آسانیاں پیدا کیں لیکن وہیں اس نے لا تعداد سماجی مسائل کو بھی جنم دیا۔ بالخصوص ایمنو سنٹھیسس (Amnio Synthesis) کی تکنیک سماج میں مرد و زن کے تناسب کو غیر متوازن کرنے میں ایک خطرناک رول ادا کر رہی ہے۔ کیونکہ اس تکنیک کے ذریعہ رحم میں پلنے والے بچے کی جنس کی شناخت کر لی جاتی ہے اور اگر یہ جنس مادہ ہوتی ہے تو اسقاط کے ذریعے اسے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی ختم کر دیا جاتا ہے۔ گزشتہ دہائیوں میں تقریباً ۸۰۰۰۰ اسقاط حمل کرائے گئے جن ۱۹۷۱ء تک تعزیرات ہند کے تحت اسقاط کے عمل کو ایک جرم قرار دیا گیا تھا لیکن ۱۹۷۱ء کے حمل کے طبی اسقاط قانون کے تحت (Medical Termination of Pregnancy) خواتین کو یہ آزادی دی گئی کہ وہ اسے محفوظ رکھ سکتی ہیں یا سائنسی اور قانونی طور سے اسقاط حمل کر سکتی ہیں۔ اس سلسلے میں ہندوستان میں عورت کی حیثیت پر مبنی ایک رپورٹ Status of Women in India کے عنوان سے تیار کی گئی اس رپورٹ میں چونکا نے والی صداقت سامنے آئی جس میں اول یہ کہ ہمارے ملک میں لڑکیوں کے تناسب میں گما تار گراوٹ آ رہی ہے جس کا بیورا کملا بھیشن اور نگہبت سعید خان یوں پیش

کرتی ہیں۔

دنیا کے अधिकतर देशوں میں یا تو स्त्रियों की संख्या पुरुषों से अधिक है या बराबर है। बंगलादेश भारत और पाकिस्तान में स्त्रियों की संख्या पुरुषों से बहुत कम है। भारत में 1991 की जनगणना के अनुसार 1000 पुरुषों पर केवल 927 स्त्रियाँ थीं। पाकिस्तान में 910 और बंगलादेश में 940, सत्तर बरस पहले यानी 1921 में भारत में 1000 पुरुषों पर 975 औरतें थीं यानी देश की आजादी के बाद दोनों देशों में औरतें मौत की तरफ चलती गई हैं। इन आंकड़ों से भी औरत की स्थिति का अंदाजा होता है और पता चलता है कि उनकी असलियत कितनी दर्दनाक है (25)

مندرجہ بالا رپورٹ واقعی فکر انگیز ہے۔ لڑکے اور لڑکیوں کی تعداد کے تناسب میں واقع اس حیرت انگیز فرق نے سماج کے ذمہ داروں کو اس صورت حال کا بغور جائزہ لینے اور اس سنگین مسئلہ کی جانب سنجیدگی سے غور و فکر کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ ۱۹۰۱ کی مردم شماری کے مطابق ہندوستان میں ایک ہزار مرد کے مقابلے میں عورتوں کی تعداد ۹۹۷ تھی لیکن صدی کے آخر میں صرف عورتوں کی تعداد ۹۲۷ تھی۔ ریاستی سطح پر بھی صورت حال بے حد افسوس ناک ہے۔

مہاراشٹر وہ پہلی ریاست ہے جس نے ۱۹۸۸ میں پیدائش سے قبل شناخت کی تکنیک Prenatal Diagnostic Technique کے خلاف قوانین مرتب کیے جس کے تحت جنس کی شناخت کرنے والے اداروں پر کڑی نظر رکھی جاتی ہے۔ اس کے لیے حکومت ہند نے بھی ۱۹۸۷ میں ایک بل کا مسودہ تیار کیا تھا لیکن اس پر کوئی پیش رفت نہیں ہوئی۔ اس سمت میں سرکار کو چاہیے کہ جنسی شرح میں کمی کو روکنے کے لیے پیدائش سے قبل

جنس کی جانچ پر روک تمام کے لیے جو قانون بنا ہے اس کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سخت ترین سزا دے۔ صرف پوسٹر اور اشتہار شائع کر دینے سے مادہ جنین کشی کے عمل کو نہیں روکا جاسکتا ہے۔

ستی — یعنی شوہر کی چتا پر بیوہ کی خود سوزی۔ جس کو مذہب کی منظوری حاصل رہی ہے۔ اس مہلک سماجی برائی کے خاتمے کے لیے راجا رام موہن رائے نے اپنی زندگی وقف کر دی مگر آج تک یہ رسم قائم و دائم ہے۔ ستی کی چشم دید واردات: ۴ ستمبر ۱۹۸۷ء کو راجستھان کے شکار ضلع کے دیورالہ گاؤں میں ۱۸ سالہ روپ کنور نے ایک بے بس بھیڑ کی موجودگی میں اپنی جان عزیز کو نذر آتش کر دیا۔ روپ کنور کے قتل کے بعد سماجی کارکنوں نے پندرہ تنظیموں کے اتحاد سے بنے فارم کے تحت ۱۹۸۷ء میں جلوس نکالا بلکہ متعدد جگہوں پر اس جارحانہ قتل کے خلاف ریلیاں نکالی گئیں۔ کالجوں، یونیورسٹیوں، اور اسکولی بچوں نے اس کے خلاف جلوس نکالا اور اس کا بایکاٹ کیا۔ بے پور کے سوشل ورکروں اور تانیٹی تحریک کے دانشوروں نے اس اقدام پر قابو پانے کے لیے سپریم کورٹ میں اپیل کی لیکن ریاستی سرکار کی خاموشی سے کوئی مثبت قدم نہیں اٹھایا جاسکا۔ راجھا کارپوں رقم طراز ہیں:

یद्यپی انےک اےسے کانون ویدھمان ہئ جینکے اتگرت ستی کے اءدماوکوں اءو लाभवर्जकों को दडित किया जा सकता था परन्तु राज्य सरकार ने कोई कार्यवाही نہیں کی کیوکی ہسکا اءک بڈا کارون یہ ہئ کی راجپوت سماج مے پرماءاشالہ ہئ۔ واءستوکیٹا یہ ہئ کی راجی ستر کے انےک راجنیاتیک ستی سٹھل کے پرتی سماءان ویکست کرنے کے لیے ستی سٹھل کی اور دؤڈ پڈے۔ اینمے جناتا پارٹی کے راج پرموخ راجسٹھان کے ویدھایک भारतीय जनता पार्टी के नेता लोक दल के सदस्य, राजपूत सभा के कार्यकारी अध्यक्ष और

اس سمت میں تانیٹی سرور اور سوشل ورکروں کی بے پایاں محنت و مشقت اور مستقل مزاجی کی وجہ سے خواتین پولیس عملہ کی داغ بیل ڈالی گئی تاکہ خواتین اور لڑکیوں سے متعلق غیر اخلاقی تجارت (محبت دہی) اور ان سے منسلک جرائم کی روک تھام کی جاسکے۔ اس کے لیے ۶۴ ویں (مارچ ۱۹۷۵) اور ۸۴ ویں (اپریل ۱۹۸۵) آئینی ترمیم کی رپورٹوں میں اس بات پر زور دیا گیا کہ ایسے معاملات کو حل کرنے کے لیے خواتین پولیس عملہ کی بے حد ضرورت ہے۔ ہند کے قانونی کمیشن نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ حکومت ہند نے ۱۹۷۳ میں کیرالہ کے کالی کٹ علاقے میں پہلی خواتین پولیس اسٹیشن قائم کیا۔ ان پولیس اسٹیشنوں کی کارکردگی پر اب بھی بحث و مباحثہ جاری ہے۔ تاہم اس کے نتائج تشفی بخش ہیں۔ کیرالہ کی ریاست کے نقش قدم پر مدھیہ پردیش، راجستھان اور جموں و کشمیر کی حکومتوں نے اپنے یہاں خواتین پولیس اسٹیشن قائم کیے۔ اس وقت مدھیہ پردیش میں خواتین اسٹیشنوں کی تعداد چھ ہے۔

قومی سطح پر بھی خواتین پولیس افسروں کی تعداد میں دن بہ دن اضافہ ہو رہا ہے۔ ۱۹۷۳ میں صرف ایک خاتون آئی پی ایس افسر تھی لیکن ۱۹۹۶ تک ان کی تعداد ایک سے بڑھ کر ۴۹ تک پہنچ گئی۔ ہندوستانی پولیس فورس میں بھی خواتین کے تناسب میں اضافہ ہو رہا ہے۔ ۱۹۷۹ میں کل پولیس فورس میں ان کا تناسب 0.46 فیصد تھا جو ۱۹۹۰ میں 1.05 فیصد تک پہنچ گیا۔

۱۹۸۰ کی دہائی میں عورتوں کی سیاسی شعبوں میں شرکت کا تصور بڑے پیمانے پر فروغ پایا۔ ۱۹۸۶ میں ایل ایم سنگھوی کمیٹی نے خواتین کوریئرویشن دینے کی سفارش کی لیکن سب سے پہلے خواتین کوریئرویشن دینے کی سفارش سی ڈبلیو ایس آئی نے کی۔ اس نے اپنی رپورٹ میں واضح طور پر کہا کہ مردوں کی بالادستی والے معاشرے میں سیاسی جماعتیں خواتین کو الیکشن میں کھڑا کرنے سے گھبراتی ہیں اور خواتین کے تئیں سیاسی پارٹیوں

کے اس نظریے کو بدلنا اتنا آسان نہیں ہے۔ اس لیے خواتین کو بنچائیت اور بلدیاتی اداروں میں ریزرویشن دیا جائے۔ لیکن اس کمیٹی نے پارلیمنٹ اور اسمبلیوں میں خواتین ریزرویشن کا مطالبہ یکسر مسترد کر دیا۔ لیکن تانیشی غلمبرداروں اور سماجی کارکنوں کے مشہور نعرے ”عورتیں اب مانگ نہیں ادھیکار ہیں اور آئین کے انوسار ہیں“ کے ساتھ مرکزی و ریاستی سطح پر ۳۳ فیصد ریزرویشن کی مانگ کے لیے عورتیں سڑکوں پر اتر آئیں۔ ان سماجی کارکنوں کا ماننا ہے کہ پدرسری سماج پر مبنی سیاست میں عورتوں کو کوئی جگہ نہیں ملتی ہے۔ سیٹوں کے ریزرویشن سے عورتوں کو سیاست میں مناسب جگہ ملے گی اور عورتوں کی سماجی حیثیت میں تبدیلی رونما ہوگی۔ عورتوں کا یہ کہنا ہے کہ ”انہیں مساوات کا حق چاہیے کوئی بھیک یا دیا نہیں۔“ وہ ریزرویشن کو سماجی انصاف کا ایک ہتھیار مانتی ہیں۔ ان کا یہ بھی ماننا ہے کہ ترقی و فروغ کی پالیسیوں کے پس پشت کئی ذاتی مفاد ہیں اور ان میں کافی مول بھاؤ بھی ہوتا ہے۔ یہ پالیسیاں زیادہ تر انتہائی کمزور طبقوں کے مفاد کے ذریعہ بند دروازے کے پیچھے ملے کی جاتی ہیں جہاں شفافیت کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اہم سوال یہ ہے کہ جہاں تمام پالیسیوں کے بنانے میں مردوں کی بالادستی ہے عورتیں وہاں کیسے پہنچیں گیں۔ خواتین تنظیموں کا ماننا ہے کہ کوئی نظام سے عورتیں ان سبھی سماجی رکاوٹوں کو پار کر سکیں گی جس کی وجہ سے وہ ابھی تک سیاست سے دور رکھی گئی ہیں اور ان کی آواز کو ان سنا کیا گیا ہے۔ اگرچہ سیاسی اداروں میں برائے نام موجودگی کے باوجود ۳۳ فیصد عورتیں ہوں گی تو پارٹیاں ان کو نظر انداز نہیں کر پائیں گی۔ اس لیے عورتوں کو ۳۳ فیصد ریزرویشن ملنا ہی چاہیے۔

۹۰ کی دہائی میں طوائفوں کے حقوق اور ان کی حفاظت کے موضوعات بھی اہمیت کے حامل رہے ہیں۔ سماج میں ان کی حیثیت اور ان کے پیٹھے پر سوال اٹھائے جا رہے ہیں۔ جب کہ مرد (گاہک) شرافت کا لبادہ اوڑھے شریف اور عزت دار بنے رہتے ہیں۔ متعدد جماعتیں، ان کے کام کی حیثیت، ان کے بچوں کی پرورش کے حقوق اور ان کی قانونی حیثیت پر جانچ پڑتال کر رہی ہیں۔

سماجی کارکنوں اور خواتین تنظیموں کی بے پایاں کاوشوں کی بدولت ۱۹۹۰ کی دہائی میں عورتوں کے کچھ پوشیدہ مسائل بھی منظر عام پر آئے۔ مثلاً ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتوں کے وجود کو قانونی طور پر تسلیم کرنے کا سوال ابھر کر سامنے آیا۔ کئی جماعتیں ان کی حمایت کر رہی ہیں اور ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتیں بھی اپنے مسائل اور اپنے تئیں سماجی نظریے پر تنقید بھی کر رہی ہیں۔ کیوں کہ ہندوستان میں ہم جنسی رجحان رکھنے والی عورتوں کو کافی نفرت اور مخالفت کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن اب وہ اپنی زندگی کے سنگین حالات پر بے ساختہ بولنے لگی ہیں۔

قومی تناظر میں تانیٹی تحریک کے جائزے اور تجزیے سے واضح ہو جاتا ہے کہ ۷۰-۸۰-۱۹۹۰ کی دہائی میں ہر لحاظ سے عورتوں کے مسائل و موضوعات، اس کے حیات و خیالات کے اظہار کے لیے ایک سنہرا پلیٹ فارم تیار کیا گیا۔ ۹۰ کی دہائی میں کافی تعداد میں نیٹ ورکنگ اور تنظیموں کی بنیادیں ڈالی گئیں۔ ۱۹۹۵ میں بیجنگ میں خواتین پر بین الاقوامی کانفرنس کا انعقاد خصوصاً قابل ذکر ہے۔ اس میں ہندوستان کے ہر طبقے (دیہاتی و شہری علاقوں) کی عورتوں نے شرکت کی اور اپنی موجودگی کا احساس دلایا۔ کانفرنس کے اغراض و مقاصد کو مستحکم بنانے کے لیے National Alliance of Indian Women کی داغ بیل ڈالی گئی۔

سوشل ورکروں، خواتین تنظیموں اور نسائی فکر کے علمبرداروں کی بے پایاں محنت و مشقت سے منظر نامے میں بے شمار تبدیلیاں رونم ہوئیں۔ اس سمت میں قومی کمیشن برائے خواتین (جنوری ۱۹۹۲) کی تشکیل نہایت مفید ثابت ہوئی۔ اس جانب متعدد ریاستوں یعنی بنگال، کیرالہ، اور کرناٹک نے ریاستی سطح پر متعدد ایسے کمیشنوں کی بنیادیں ڈالیں جس سے قومی اور صوبائی سطح پر خواتین کے سماجی و سیاسی حالات کو بہتر بنانے میں مدد ملی۔

خواتین کمیشن کا ماننا ہے کہ عورتوں کے کام کی بہت کم قیمت آئی جاتی ہے۔ حالاں کہ ان کے گھریلو اور سماجی کاموں کی قیمت بازار کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔

خواتین کمیشن اس بات پر زور دے رہا ہے کہ عورتوں کو تمام سطحوں پر سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینا چاہیے تاکہ انھیں تعلیم، صحت کی دیکھ بھال، روزگار کے مواقع تک رسائی حاصل ہو سکے اور انہیں اپنے قانونی حقوق کے متعلق جانکاری حاصل ہو۔

مختصر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تانیشی تنظیموں کی جدوجہد اور بے پناہ محنت و لگن کے بعد آج عورتیں تمام شعبوں میں نظر آنے لگیں ہیں اور کسی حد تک جنسی اختلاف کی بنا پر ان کے ساتھ جانبداری کم ہوتی جا رہی ہے۔ مغرب کی طرح ہندوستان میں بھی کوئی شعبہ اور کوئی پیشہ ایسا نہیں ہے جہاں جنسی اختلاف کی بنیاد پر عورتوں کی نمائندگی سے چشم پوشی کی جا رہی ہو۔ مغرب میں عورتیں انڈسٹریز، دفاتر اور ہر طرح کے کاموں میں مردوں کے شانہ بشانہ ہیں۔ ہندوستان میں تعلیمی سہولتوں سے محرومی اور بعض دیگر مشکلات کے سبب عورتیں پسماندگی کا شکار ہیں۔ لیکن پھر بھی ہر شعبے میں بکثرت عورتیں کام کر رہی ہیں۔ سائنسی تحقیقات، انجینئرنگ، میڈیکل اور قانون کے شعبوں میں بھی اب عورتوں کی کمی نہیں ہے۔ مختلف میڈیکل کالجوں اور سائنسی تحقیق کے شعبوں میں عورتیں مردوں کے شانہ بہ شانہ کام کر رہی ہیں اور انھوں نے وہی اہمیت حاصل کر لی ہے جو مردوں کو حاصل ہے۔

حواشی

۱. تاریف کا قوی تاثر، بحوالہ قسیم بکٹ، Status of women in ancient India، ص ۵

۲. ایضاً، ص ۳

۲. ایضاً، ص ۱۳

۳. بھارتیہ سماج اور سکریت، کیلاش ناتھ شرما، ص ۲۰۴

۵. Women of India, R K. Mukharji, Page 8

۶. India Modernity, Abhijit Pathak, p 115

۷. तुलसी दास, रामायण, पृ 8

Women of India M K Panikar, p 12	۸
جدید ہندوستان، چوتھوں چہند، ص ۱۳۵	۹
Indian Modernity Abhjeet Pathak P 119	۱۰
Ibid, p. 123	۱۱
Ibid, p. 123	۱۲
Feminism and Nationalism in the third world, Kumar	۱۳
Jayawardhana, p. 92	
Feminism and Nationalism in third world Kumari	۱۴
Jayawadhana, p. 95	
राष्ट्रीय आंदोलन में महिलाएं भूमिका के समक्ष पृ 118	۱۵
Women and Social injustice, M K Gandhi p 56	۱۶
بحرِ تحریک نسوان اور اردو ادب، جلی صدف طبعی، ص ۱۵۰	۱۷
آزادی نسوان کی جدوجہد، ضمیمہ نمبر ۹	۱۸
ایضاً، ص ۹	۱۹
समकालीन भारत में महिला आंदोलन, दिग्वि प्रोवा पृ 263	۲۰
समकालीन भारत में महिला आंदोलन, दिग्वि प्रोवा पृ 264	۲۱
वरसुधा (महिला दिग्दर्शक) नीलम गुप्ता पृ 44	۲۲
مذرا پرووین، مردانہ مسائل معاشرے میں خواتین ادیبوں کے مسائل، ص ۱۵۵	۲۳
यौन हिंसा और न्याय की भाषा अराधेद जैन पृ 177	۲۴
کھانا بھاشن اور نگہبست سعید خان	۲۵
राधा कुमार, स्त्री सघर्ष का इतिहास पृ 349	۲۶

اردو ادب میں تانیثیت کی روایت

اردو ادب میں اگر ہم تانیثیت کی روایت کا جائزہ لیں تو ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ زمانہ قدیم سے ہی عورت پدری سماج کے لیے ایک متنازعہ فیہ اور مسائل سے لبریز جنس رہی ہے۔ ہر مذہب میں عورتوں کی تہذیب، اس کی آزادی اور اس پر عائد پابندیوں کے بارے میں خوب خوب لکھا گیا ہے۔ ہر دور کے معاشرے نے اپنے اپنے مزاج، ذوق اور رواج کی مناسبت سے عورت کو قبول بھی کیا ہے اور اسے نظر انداز بھی کیا ہے۔ یہاں تک کہ ہر دور کے دانشوروں اور فلسفیوں نے اپنے اپنے علم و تجربت کی روشنی میں عورت کے بارے میں اپنی اپنی آرا پیش کیں۔ بعض نے اس کی حمایت کی اور بعض نے مخالفت بھی کی۔ غرض کہ ہر دور میں عورتوں کی حمایت اور مخالفت میں آوازیں بلند ہوتی رہیں اور عورت اتحاد و اختلاف کے مابین پستی، زیر ہوتی، نکھرتی اور کبھی اپنے وجود اور شناخت پر تازاں ہوتی رہی۔ کبھی آنسو بہاتی تو کبھی مردوں کے عتاب کا شکار ہوتی۔ یہ عورت ہی تھی جس کو کبھی عیش و تفریح کا سامان سمجھا گیا، کبھی اسے دیوی کا درجہ دیا گیا، کبھی ملوث بننے پر مجبور کیا گیا، کبھی اسے جنت کی بشارت دی گئی تو کبھی اسے جنت سے نکالا بھی گیا۔

اگر ہم اردو ادب کی مختلف اصناف کا تاریخی تجزیہ کریں تو یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہاں بھی عورت ہمیشہ ادب کا ایک اہم موضوع رہی ہے۔ داستانوں، افسانوں، کہانیوں اور ناولوں میں عورت کی ذات اور اس کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو نئے نئے زاویوں سے پیش کیا جا رہا ہے۔ یہاں تک کہ شاعری میں بھی شعراء کا ہر دل عزیز موضوع ”عورت“ ہی

رہی ہے۔ عورت کا حسن و جمال، اس کی آرائش و زیبائش، اس کے خال و خد کی جاذبیت و کشش، اس کے زینوں کے چچ و خم اور مرد سے اس کے رومانوی اور جذباتی رشتوں کے پر لطف بیانات سے ایک طویل عرصے تک ہمارے شعراء اپنی شاعری کے خال و خد سنوارتے رہے ہیں۔ بقول شہناز نمی:

”ہندوستانی ادب میں عورتوں کے کچھ کردار تو جوں کے توں پیش کیے گئے یعنی سماج کے چھتے پھرتے کردار اور کچھ ایسے جیسے کہ مرد ادیبوں کی تماشگی۔ دوکالی داس کی شہناز ہو یا علی عباس حسینی کی صاحبزادہ انتظار اس کا مقدر ہے۔ قسمت پر صبر و شاکر رہنا اس کی نمایاں صفت اور خدمت گدرا اور فرماں بردار ہونا اس کی ایڈیشنل کوالیفیکیشن (Additional Qualification)۔ اردو ادب میں تہذیب کا پروردگار تھا لیکن ایرانی تہذیب کی خوب اس میں عرصے تک موجود رہی۔ اردو کی قدیم داستانیں نسوانی کرداروں سے بھری پڑی ہیں۔ ان میں عورتیں بھی ہیں اور عورت نما مرد بھی۔ یعنی ایک طرف شاہزادیاں، پریاں، خاں، کمیں، کنیاں، جادوگر نیاں وغیرہ ہیں تو دوسری طرف خولجہ سراہیں جن کے ناز و مدار عورتوں والے ہیں، جب علی گڑھ تحریک چلی اور سرسید اور ان کے رفقاء نے سماج کو بدلنے کا بیڑا اٹھایا تو سماج کی اصلاح کے لیے ادب کو ایک ذریعہ بنایا گیا۔“ (۱)

اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ خواتین کے مسائل اور ان کے حقوق پر مبنی یہ ڈیڑھ سو برس کی لڑائی اردو ادب میں مرد دانشوروں کے قلم سے ہی شروع ہوئی۔ نذیر احمد، سرسید، احمد خاں، عبدالحلیم شرر، راشد الخیری، پنڈت رتن ناتھ سرشار، حالی، سیما اکبر آبادی اور مرزا رسوا وغیرہ جیسے حساس فنکار ہی تھے جنہوں نے اس لڑائی میں اپنی ذمہ داری پوری سنجیدگی اور ایمانداری کے ساتھ نبھائی۔ ان فنکاروں نے سب سے پہلے تعلیم نسواں پر زور دیا پھر مساوی حقوق پھر ظاہر ہے کہ معاشی خود مختاری اور پھر آخر کار بدلتے بدلتے اس لڑائی

نے بہت سارے مثبت رنگ و روپ اختیار کر لیے۔

اردو ادب میں Feminist Movement ان معنوں میں کبھی بھی نہیں رہی جن معنوں میں اسے امریکہ اور یورپی ملکوں میں مقبولیت حاصل ہوئی پھر بھی اردو ادب کی فکری تاریخ میں عورتوں کے جائز حقوق، ان کے مسائل، ان پر ہونے والے ظلم و تشدد اور ان کی حقیقی مجبوریوں کو سب سے پہلے نظم سے زیادہ نثری ادب میں زیادہ وسیع پیمانے پر پیش کیا گیا اور اس اچھوتے موضوع پر قلم اٹھانے والے ابتدا میں مرد دانشور اور مصلحین ہی تھے۔ ان دانشوروں کی تخلیقات میں عورتوں کے مسائل ضرور اجاگر کیے گئے لیکن ایک محدود پیمانے پر بقول شہناز نبی:

”نذیر احمد نے مراۃ العروس اور توبہ العروج کے ذریعے تعلیم و تربیت کی اہمیت و ضرورت پر روشنی ڈالی۔ مراۃ العروس میں خیر و شر کی نمائندگی کرنے کے لیے اصغری اور اکبری کے کردار تراشے گئے، عورت کے امور خانہ داری میں طاق ہونے کے فائدے بتائے۔ اس کے سلیقہ شعار اور تعلیم یافتہ ہونے پر زور دیا۔ شوہر پرستی کو عورت کا خام و معف مانتے ہوئے نذیر احمد نے خانہ دانی عورت کو بازاری عورت پر منحصر اس لیے ترجیح دی کہ وہ شوہر کی خدمت گزار ہے، سرشار نے حسن آرا اور ثریا کے ذریعے سماج کے کئی مسائل پر سے پردہ اٹھایا۔“ (۲)

ایک عورت کیا سوچتی ہے کیا محسوس کرتی ہے، اس کی کیا خواہشیں ہیں، کون سے عوامل، اس کی شخصیت کی تکمیل یا تخریب کا سبب بنتے ہیں ان نکات پر اس دور میں توجہ نہیں دی گئی اور نہ ہی دی جاسکتی تھی۔ سرسید اور ان کے رفقاء کا بنیادی مقصد خواتین کی تعلیم کے لیے راہیں ہموار کرنا تھیں اور وہ اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے۔ ان رہنماؤں کے زیر اثر معاشرے میں روشن خیالی کی جو کرن پھوٹی، اس سے خواتین بھی بہر مند ہوئیں اور ان کی تعلیم کی طرف توجہ بہر حال دی جانے لگی۔

اس حوالے سے سب سے پہلا نام ڈپٹی نذیر احمد کا آتا ہے، جنہوں نے یقیناً

”مرآة العروس“ ۱۸۶۹ اور ”توبہ النساء“ ۱۸۷۷ کے ذریعے تعلیم و تربیت کی اہمیت پر روشنی ڈالی۔ نذیر احمد کا پہلا ناول ”مرآة العروس“ کا مقصد ہی عورتوں کی تعلیم کی اہمیت پر زور دینا تھا۔ کیوں کہ اچھی تعلیم اور تربیت یافتہ لڑکی گھر، خاندان کے لیے ملتی معاون ثابت ہوتی ہے اور ایک کم تعلیم یافتہ یا جاہل یا بیری تربیت کی لڑکی اس طرح خاندان اور اپنی زندگی کو جہنم بنا دیتی ہے۔ ”مرآة العروس“ کی اشاعت کے بعد کے دو ناول ”فسانہ جتنا“ یا ”محسنت“ اور ”ایانی“ میں خاص طور پر عورتوں کے دیگر گونا گوں مسائل کو بے غائب کیا گیا ہے۔ ایک میں انھوں نے بیوہ کی شادی کی پر زور حمایت کی ہے دوسرے میں طوائف کے مسئلے کو اٹھایا ہے، ساتھ میں ایک سے زیادہ شادی کی مخالفت کی ہے۔

عبدالحکیم شرر نے زیادہ تر تاریخی ناول لکھے ہیں۔ جن میں عورتوں کے فعال کردار و پیش کیا ہے۔ یہ عورتیں بہادر بھی ہیں اور مردوں کے ساتھ میدان جنگ میں یا دوسری جہتوں میں بھی مرد کی شریک کار ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے معاشرتی ناول میں بھی عورتوں کی مان میں پست اور کم تر حیثیت کو اپنا اہم موضوع بنایا۔ انھوں نے پردہ کی سخت گیر کی کی مخالفت اسلام اور حدیث کی روشنی میں کی۔ بغیر دیکھے شادی کے متعدد تصانیف بتائے، بغیر مرضی کی شادی وغیرہ کی بھی سخت ہے میں تنقید کی۔

سرشار نے بھی اپنے ناولوں میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت کی ہے اور عورتوں کی ترقی اور ملک میں چنے والی تحریک نسواں کا بڑھ چڑھ کر خیر مقدم کیا ہے۔

اس کے بعد ناول نگاروں اور افسانہ نگاروں کی ایک بڑی تعداد نے ہندوستان کی سماجی صورت حال اور اس میں عورت کی مظلوم شخصیت کو تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھایا، عورتوں کی بڑی تعداد مثلاً اکبری بیگم، محمدی بیگم، نذر سجاد حیدر، صالحہ عابد حسین، امینہ خاتون، طیبہ بیگم، اختر النساء، صفرا بھائیوں مرزا، رشیدۃ النساء وغیرہ نے ناول نگاری اور افسانہ نگاری کی داغ بیل ڈالی اور خود اپنے لیے تعلیم اور آزادی کی مانگ کی اور اس حقیقت کا انکشاف کیا کہ عورتوں کے ساتھ ساتھ میں جو نا انصافیاں اور ان کا جو استحصال ہو رہا ہے، ان کے خلاف خود

عورتوں کو آواز اٹھانا چاہیے۔ بعض خواتین نے گھر کے اندر ہی رہ کر عورت کی تعلیم کی حمایت کی اور اس کے رول کو گھر کی چار دیواری تک ہی محدود رکھا۔ بعض نے اس کے باہر آنے کی حمایت کی۔ مشرقی روایات اور اسلامی پردے کے ساتھ محدود تعلیم پر بھی زور دیا اور یہ کہا کہ مسلمان عورتیں پردے کے ساتھ اپنے باہر کے کام بھی انجام دے سکتی ہیں۔ یہاں تک کہ انھیں اسکول و کالج کی تعلیم، سیاست اور تحریک نسواں میں بھی مردوں کے ساتھ حصہ لیتے ہوئے دیکھا جاسکتا ہے۔

مرزا رسوا، قاضی سید حسین، قاضی سرفراز حسین اور قاضی عبدالغفار نے طوائف کی زندگی کو ہمدردی کے ساتھ پیش کیا اور یہ دکھایا کہ عورت خود طوائف نہیں بنتی بلکہ اس کو سماج طوائف بناتا ہے اور پھر اس سے نفرت کرتا ہے۔

راشد الخیری نے سماج کی دہلی کچی عورتوں اور منہجیت زدہ عورتوں کی حالت زار کا نقشہ کھینچا اور ان کے ساتھ ہونے والی نا انصافی کو دردناک انداز میں بیان کیا۔

اردو ادب کی تاریخ میں پریم چند کا نام ایک خاص اہمیت کا حامل ہے۔ جنھوں نے ہندوستان کی عام عورت کی زندگی کے ہر پہلو کو اپنے ناولوں اور فسانوں کا موضوع بنایا۔ ان کی ناول نگاری کی ابتدا بیوہ سے ہوئی۔ جس میں انھوں نے ہندو بیوہ کے مسئلے کو اٹھایا۔ طوائف کا مسئلہ، بے جوڑ شادی اور بے مرضی کی شادی کی انھوں نے سخت مخالفت کی۔ عورتوں کی تعلیم اور آزادی کی بھی جس کا ان کے دور کے آنے تک کافی حد تک تصور بدل چکا تھا حمایت کی۔ انھوں نے عورت کو میدان سیاست میں بھی مردوں کے دوش بدوش اکٹرا کیا۔ پریم چند کے آخری دور میں ترقی پسند تحریک کی ابتدا ہوئی اور اس تحریک کے زیر اثر عورتوں کے مساویانہ حقوق پر زیادہ زور دیا جانے لگا۔ اور اس کے روایتی تصور میں تبدیلی آئی اور شعوری طور پر اس کے مسائل یا زندگی کی دوز میں اس کے برابر ہونے کا احساس ہونے لگا۔ اس کے بعد کے ادب میں عورت کو اعلیٰ تعلیم یافتہ اور برسر روزگار بھی دکھایا گیا اور جدوجہد آزادی میں اس کو کامریڈ کا درجہ ملا اور یہ سلسلہ اس کے بعد بھی رہا اور اب بھی جاری ہے۔

لیکن ان تمام ادیبوں و فنکاروں کی بہترین کارکردگی کے باوجود ہم اردو ادب میں تانیثیت کی روایت کا باضابطہ آغاز ۱۹۳۳ء یعنی انگارے کی اشاعت کو ہی مانتے ہیں۔ مگر چہ مندرجہ بالا مصنفین و مشکرین اور خواتین ناول نگاروں نے عورتوں کے ساتھ امتیازی رویہ ان پر ظلم و استحصال یا ان کے حقوق یا ان کی کمزوریوں اور مجبوریوں کو جس طرح ادب کا موضوع بنایا اس سے انکار ممکن نہیں لیکن آج ہم تانیثیت کو جن معانی و مضامین کے حوالے سے پیش کر رہے ہیں اس سے یہ دانشور کو سوں دور تھے۔ تانیثیت کے ابتدائی نقوش ہمیں سب سے پہلے اور باضابطہ طور پر جس خاتون کے یہاں نظر آتے ہیں وہ معتبر اور مستند نام ڈاکٹر رشید جہاں کا ہے جنہوں نے ان تمام فرسودہ اور جاہلانہ طرز حکومت کی حد بندی کو توڑا اور روایت سے بغاوت کی اور نگہ نظریات کو سمجھتے ہوئے ہمہ گیر مسائل کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر رشید جہاں کی پرورش و تربیت خلاصاً تعمیم و تحریک نسواں کے ماحول میں ہوئی تھی۔ دوسرے ڈاکٹر رشید جہاں اپنی ذات سے نہایت ہی ذہین، ترقی پسند اور روشن خیال تھیں۔ انہوں نے اسکول کے دنوں سے ہی سماج میں عورتوں کی مظلومیت اور کرہ ناک زندگی کے خلاف لکھنا شروع کر دیا تھا۔ انگارے کی اشاعت اور اس میں ان کی شمولیت ان کی بے باکی اور بہادری کی اعلیٰ مثال تھی۔ انہوں نے تحقیقی سطح پر افسانے ڈرائے اور مضامین لکھے اور پہلی بار اپنے افسانوں میں مردانہ بالادستی کی ذہنیت اور عورتوں کے مذہبی و اقتصادی استحصال کے خلاف خوب لکھا اور جم کر لکھا۔ قمر رئیس لکھتے ہیں:

”اب تک اردو افسانے میں جو ناگفتنی تھی گھریلو بول چال کی اس زبان کے سہارے رشید جہاں نے اسے گفتنی بنا دیا۔ ان کے فن کا کمال اس میں ہے کہ قاری کو حساس بھی نہیں ہوتا کہ افسانوں کے ذریعہ پردوں کے اندر رہنے والی ایک ایسی محدود دنیا کی وسعتوں کی سیر کر رہا ہے جس سے اردو افسانے کا دامن تقریباً خالی ہے۔ بعد میں اسی روایت کو عصمت چغتائی، خدیجہ مستور، ہاجرہ سرور، صدیقہ بیگم، رضیہ سجاد ظہیر اور دوسری افسانہ نگار خاتون نے آگے بڑھایا۔ لیکن اس

میدان میں رشید جہاں بہر حال ان کی پیش رو مکی جائیں گی۔“ (۳)

رشید جہاں کی صاف گوئی اور غیر جانبداری کا یہ عالم تھا کہ وہ نہ صرف عورتوں کی بجا حمایت کرتی تھیں بلکہ ان کی ماتحتی، بزدلی اور مجبوری کے لیے ان کو کھری کھوٹی بھی سناتی تھیں۔ اس لحاظ سے ڈاکٹر رشید جہاں کے تحریری و تقریری کارنامے تائیدی تحریک اور خواتین تخلیق کاروں کے درمیان قدیم و جدید کی ایک حد قائم کرتے ہیں اور تائیدی تحریک اور ترقی پسند تحریک کے مابین ایک کڑی کارول ادا کرتے ہیں۔ خلیفہ نواز کے مطابق:

”رشید جہاں کی اہمیت آج اس لیے نہیں ہے کہ انھوں نے فن افسانہ نگاری میں

کوئی اہم اضافہ کیا ہو، ان کی اہمیت یہ ہے کہ وہ ادب میں ایک نئے دور کے

آغاز کی نمائندہ ہیں۔ یہ ادبیت بجائے خود عظمت کی دلیل ہے اسی روشنی میں

رضیہ سجاد ظہیر، عصمت چغتائی، صدیقہ بیگم سیوہاروی اور ترقی پسند خیال رکھنے

والی دوسری خواتین افسانہ نگاروں نے اپنا تخلیقی سفر شروع کیا۔“ (۴)

رشید جہاں کے یہ مسائل و موضوعات ادب کے لیے غیر اخلاقی اور غیر ادبی تھے لیکن وہ ہماری زندگی میں ہر طرف بکھرے پڑے تھے۔ ڈاکٹر رشید جہاں نے انھیں اپنی نظر سے دیکھا اور ان کی تصویر کاندہ کے پنوں پر لفظوں سے کھینچ دی۔ انھیں کسی پروجیکشن کی ہو بہو تصویر اتارنے میں مہارت حاصل تھی۔

عصمت چغتائی نے ڈاکٹر رشید جہاں سے دو قدم آگے بڑھ کر حقیقت نگاری کے ایک نئے باب کا آغاز کیا۔ ان کے فکر و فن کی عظمت کا راز ان کی بے ریا اور بے باک حقیقت نگاری ہے جس کے ذریعہ عورت پہلی مرتبہ اپنے احساسات و جذبات، فطرت و نفسیات اور حقیقی رنگ و روپ میں اس طرح ڈھل کر منظر عام پر آتی ہے کہ صرف مرد ہی کو نہیں بلکہ عورت کو بھی تعجب ہوتا ہے کہ اس کا حقیقی روپ کیا ہے جس کی تفہیم سے وہ اب تک محروم رہی تھی۔

قرۃ العین حیدر، جمیلہ ہاشمی، رضیہ فصیح احمد، خدیجہ مستور، جیلانی بانو، بانو قدسیہ،

صفر امہدی اور دیگر خواتین نے بھی اپنی تخلیقات کے ذریعہ ہم عصر معشرہ، پدرانہ سماج اور ان کے رویوں، اقدار اور نظریات کے خلاف احتجاج کیا، جس نے صدیوں سے عورتوں کو محکوم و کمزور ثابت کیا ہے۔ ان ادیبوں نے عورت کی مجبوریوں، لاچار یوں اور سماجی، سیاسی اور اقتصادی حیثیت کو بے باکی کے ساتھ اجاگر کیا اور ظلم و ناانصافی کے خلاف احتجاج کی آواز بلند کی۔ ان ادیبوں کے نسوانی کردار سماج، مذہب اور مردوں کے استحصال کو ختم کرنے سے برداشت نہیں کرتیں۔ وہ ٹیکھا سماجی شعور رکھتی ہیں اور اپنے انسانی حقوق سے باخبر ہیں۔ وہ اپنے نادلوں اور افسانوں کے نسوانی کرداروں کو بھی ان پر فریب خربوں سے روشناس کراتی ہیں۔ جن کے تحت مرد اسے اپنی لونڈی بنا کر رکھنا چاہتے ہیں یا اسے حسن فروشی پر مجبور کرتے ہیں۔ ان فنکاروں نے عورتوں کی آزادی و خود مختاری کو نہ صرف خانہ داری تک محدود رکھا بلکہ سماجی، سیاسی اور اقتصادی میدان میں بھی عورتوں کو برابر کا حصہ دار بننے پر زور دیا۔ ان کے نادلوں اور افسانوں کے کردار پدرانہ معشرہ و قدار کے تراشیدہ کردار نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے اکثر اپنی دنیا آپ پیدا کرتے ہیں۔ وہ اپنے عمل کے خود مردار ہیں اور اپنی ذات کا اپنے طور پر اثبات کرتے ہیں۔ اس کی بہترین عکاسی ہمیں ان کی تخلیقات میں دیکھنے کو ملتی ہے۔ بقول حقیق اللہ:

”اردو ادب میں پہلی بار رشید جہاں اور ان کے بعد عصمت چغتائی اور عصمت کے بعد سیدہ حنا تک بہ شاعر کشن نگار خواتین ہیں جنہوں نے عورت کے وجود، اس کی حیثیت، اس کی ذہنی و نفسیاتی پیچیدگیوں اور مثالوں نیز خاموشیوں کو قوت گویائی عطا کی ہے۔ اب وہ پروفیشنل ہے مردوں کے درمیان مردوں کی مکاریوں اور سازشوں سے آگاہ و مددگار اور فہیم اس کی اپنی رائے ہے۔ نظریہ ہے تصور ہے، یہ لے جدید شاعرات کے یہاں بھی پوری شدت کے ساتھ کار فرما ہے۔ کہیں پست کہیں بلند کہیں خفیف اور کہیں محیط۔“ (۵)

مندرجہ بالا فنکاروں کی بے باکی اور حقیقت شناسی کی چند مثالیں ہم ان کی

تخلیقات کی روشنی میں بھی دیکھنے کی کوشش کریں گے۔ مثلاً عصمت کا افسانہ ”لحاف“ ایک بہت ہی اہم موضوع (ہم جنسی) پر لکھا گیا ہے۔ جس کی بے باکی اور جرأت مندی ہمیں سوچنے پر مجبور کرتی ہے۔ کیا عورت کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے جنسی معاملات پر اظہار خیال کرے اور اس پر کہانی لکھ ڈالے۔ پھر عصمت نے ”سانپ“ جیسا ڈراما لکھا۔ ”دو ہاتھ“ جیسا افسانہ اور ”دل کی دنیا“ جیسا ناول۔ لیکن ان تمام موضوعات پر اتنی لے دے نہیں مچی جتنا کہ جنسی آزاد روی، حرام کے بچے کو دو ہاتھ سمجھنا، غیر مرد کے ذریعے بچہ پیدا کرنا وغیرہ۔ یہ سب گویا سماجی مساوات کی اس تڑپ کا اظہار تھا جس سے اب تک عورتوں کو محروم رکھا گیا تھا۔ عصمت کے یہ افسانے عورتوں کی اس نام نہاد آزادی نسواں کی تحریک کی نشانیوں نہیں ہیں بلکہ عورت کی انسانی آزادی اور سماجی مساوات کی تڑپ کا اظہار بھی ہیں۔

رضیہ سجاد ظہیر نے بھی اپنی بیداری فکر کو اپنی تحریروں کے ذریعہ قوت گویائی عطا کی۔ ان کے ناولوں کا، حوال، فضا، موضوع و مواد، کردار اور زندگی کے بارے میں ان کا نقطہ نظر دیگر خواتین ناول نگاروں سے قطعی مختلف ہے۔ رضیہ سجاد ظہیر کے چار ناول ”سر شام“، ”کائنات“، ”سمن“ اور ”اللہ میگہ دے“ شائع ہوئے ہیں جن میں عورت اور مرد لڑکے اور لڑکیاں بلا کسی مختلف و تغریق ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں اور آزادانہ طور پر مختلف موضوعات مذہب، سیاست، علم و ادب اور فنون لطیفہ پر گفتگو کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ آپس میں محبت بھی کرتے ہیں۔ لیکن ان کی محبت مریضانہ نہیں ہے۔ ان میں ایک دوسرے کے تئیں بہد روی اور رفاقت کا جذبہ آخر تک برقرار رہتا ہے اسی لیے وہ ایک مکمل انسان نظر آتے ہیں۔ لیکن ان کے یہاں عورت ایک نئی قوت اور فکر و ذہن کے ساتھ ابھر کر سامنے آتی ہے اس لیے اس کے مسائل بھی روایتی عورت سے مختلف ہیں جن کا مقابلہ بھی وہ نئے عزم و حوصلے اور نئے انداز میں کرتی ہے۔

ترقی پسند ادیبوں میں منٹو، بیدی، کرشن چندر وغیرہ ایک خاص مقام رکھتے ہیں، ان ادیبوں نے بھی عورت کے بڑے جاندار تو انا اور متحرک روپ پیش کر کے سماج کے

بد نما چہرے سے نقاب اٹھایا۔

بیدی نے اپنے افسانوں میں عورت کو مرکزی حیثیت دی۔ اس کے دکھ درد اس کی محرومیوں، اس کی آرزوؤں اور تمناؤں کو اپنے افسانے کا مرکز و محور بنایا اور مردوں کے بنائے ہوئے سماج کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی بے زبان شخصیت کے نت نئے مسائل کو اجاگر کرنے میں کوشاں رہے۔ ان کی کہانی ”لاجونتی“ ہو یا ”اپنے دکھ مجھے ویدو“، ”ایک چادر میلی سی“ ہو یا ”متھن“ یا ”گرہن“ ان تمام کہانیوں میں بیدی نے عورت کی نفسیات اس کے درد و کرب کو بڑے ہی فنکارانہ اور مختصانہ انداز میں بیان کیا ہے۔

”لاجونتی“ ایک مغویہ عورت کی دل دوز کہانی ہے۔ اس کا دھیما لب و لہجہ، فسادات کے بعد کی سبھی سبھی مظلوم و استھصال زدہ عورت کے لیے کو بیان کرتا ہے۔ عورت گر کر بھی اور بڑھ کر بھی عورت ہی رہتا چاہتی ہے وہ مورتی بن کر زندگی کے کرب سے الگ نہیں رہنا چاہتی۔ اسی لیے لاجونتی کی خوشی میں ایک شک تھا اور وہ ”عورت“ نہ سمجھی گئی تو بس کر بھی اجڑ جاتی ہے۔

”کون تھا وہ“

لاجونتی نے نگاہیں نیچی کرتے ہوئے کہا۔ جہاں — پھر وہ اپنی نگاہیں سندر لال کے چہرے پر جمائے کچھ کہنا چاہتی تھی کہ سندر لال نے پوچھ لیا، اچھا سلوک کرتا تھا وہ! ہاں، مارتا تو نہیں تھا۔

لاجونتی نے اپنا سر سندر لال کی چھاتی پر سرکاتے ہوئے کہا نہیں تو — اور پھر بولی اس نے مجھ سے کچھ نہیں کہا۔ اگرچہ وہ مجھے مارتا نہیں تھا، پر مجھے اس سے زیادہ ڈر لگتا تھا۔ تم مجھے مارتے بھی تھے پھر بھی تم سے ڈرتی نہیں تھی۔ اب تو نہ مارو گے؟

سندر لال کی آنکھوں میں آنسو اٹھ آئے اور اس نے بڑی ندامت اور بڑے تاسف سے کہا نہیں دیوی، اب نہیں ماروں گا، نہیں ماروں گا۔
دیوی! لاجونتی نے سوچا اور وہ بھی آنسو بہانے لگی۔

کرشن چندر کے ابتدائی دور کے افسانے دیکھیے جہاں عورت کے ذکر پر ان کا قلم ہمدردی، اور دکھ میں ڈوب جاتا ہے۔ ان کے افسانوں کی ہیروئن ایک ایسی بے بس لڑکی ہے جسے ظالم سماج سر اٹھانے کی اجازت نہیں دیتا اور وہ ”شکست“ کی لاجوتی کی طرح اپنی سرکشی کی سزا پانے کے لیے اپنی آگ میں آپ جل کر مر جاتی ہے۔

منٹو نے عورتوں کے ان مسائل کو اپنے افسانے کا موضوع بنایا جسے سماج میں دھتکارا جاتا ہے۔ بقول جیلانی بانو:

”منٹو اپنے افسانوں میں اپنے جسم کا سودا کرنے والی ایسی عورتیں بھی دکھاتے ہیں جو اپنے خریدار کو بن مانگے اپنی ممتا دینے کو بھی تیار ہیں۔ میرا نام رادھا، کالی شلوار، موذیل، بابوگوپی ناتھ، سوگندھی اور منٹو کی بہت سی کہانیوں میں عورت مرد کی درندگی اور خود غرضی کے آگے اپنی بے لوث محبت کے ساتھ شکست کھاتی ہے۔“ (۱)

نذیر احمد کی ہریالی سے مرزا رسوا کی امراؤ جان اور قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ تک طوائفوں کے بے شمار چہرے دیکھے جا چکے ہیں۔ سب سے پہلے نذیر احمد نے ایک طوائف کے مسائل کو ادب کا موضوع بنایا۔ امراؤ جان ادا بڑی نستعلیق قسم کی طوائف ہے۔ اس کی شاعری، شستہ مذاقی، سخن فہمی، سخن سنجی، اس کے آداب، اس کے ٹھاٹ باٹ سب کچھ لکھنؤ کی معاشرتی زندگی اور جاگیردارانہ نظام کا ایک جز ہیں۔ یہی حال قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ کا ہے۔ اس میں رومان اور شاعری زیادہ ہے۔ لیکن منٹو کی طوائف کے یہاں رومان اور شاعری کی جگہ زندگی کی وہ تلخ حقیقت ہے جس سے وہ دوچار ہے۔ اور یہ تلخی منٹو کے افسانے، ”ہتک“ میں سوگندھی کا کردار بن کر پوری طرح نمایاں ہوتی ہے۔ سوگندھی ایک طوائف ہے لیکن ایک عورت بھی جو بہن بن سکتی ہے، ماں بن سکتی ہے، بیٹی بن سکتی ہے، اس روپ (یعنی طوائف) میں کیسے آ جاتی ہے؟ ہتک پڑھنے والا اس سوال کو بار بار دہراتا ہے۔ اور ”ڈرپوک“، پڑھتے وقت بھی یہی سوال ذہن میں بار بار ابھرتا ہے۔

عورت کے ساتھ معاشرے کے اس رویے سے منٹو ہمیشہ تالاں رہے۔ ایک ایسا سماج جو اندر سے بالکل کھوکھلا ہو تو پھر اس کے قوانین کی کیا اہمیت۔ ایسا سماج جو عورتوں کو طوائف بننے پر تو مجبور کرتا ہے لیکن اس کے وجود سے انکار کرتا ہے۔ منٹو نے سماج میں پنپنے والی اس سنگین سچائی سے پردہ اٹھایا کہ ویشیا کے وجود کا ذمہ دار یہ سماج اور سماج کے وہ عزت دار لوگ ہیں جو ان کو انھوں پر جانا معیوب نہیں سمجھتے لیکن طوائف کو سماج میں عزت اور مقام دینے پر واویلا مچاتے ہیں:

”اُرویشیا کا ذکر نقش ہے، اگر اس کا ذکر منٹو ہے تو اس کا پیشہ بھی منٹو ہونا چاہیے۔ ویشیا کو منٹو نے اس کا ذکر خود بہ خود مٹ جائے گا۔“ (۷)

مہدی صدیقی کا خیال ہے:

”منٹو کو حساس نہ تھا کہ انھوں نے کوئی نقش چیز نکھی ہے۔ انھوں نے تو بس ایک افسانہ لکھا تھا۔ انھوں نے مجھے بتایا کہ وہ افسانہ بڑی حد تک واقعات پر مبنی ہے۔ وہ کہتے رہے کہ اگر یہ افسانہ نقش ہے تو وہ کیا کریں۔ وہ واقعہ ہی نقش تھا۔“
”نیکل کی سوسائٹی خود نقش ہے وہ صرف عکاس ہیں۔“ (۸)

منٹو عورت کی بہت عزت کرتے تھے۔ عورت کے بارے میں منٹو کا نظریہ بھی حد درجہ بلند پاکیزہ اور حقیقی ہے۔

”تم عورت عورت پکارت ہو۔ عورت ہے کہاں؟ مجھے تو اپنی زندگی میں صرف ایک عورت نظر آئی جو میری ماں تھی۔ مستورات بہت دیکھی ہیں۔“ (ڈرپوک)

رضیہ فصیح احمد نے بھی مردانہ بارادستی اور پدرانہ اقدار و معیار پر بڑے ہی تکیے دار کیے جو عورتوں کو ایک کنویں کا مینڈک بنا دیتے ہیں۔ ان کا ایک اہم کارنامہ ”جب پھوپھی کھوئی گئی تھی“ ہے۔ اس کہانی میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ زمانہ قدیم سے عورتوں کو، خصوصاً بوڑھی یا ادھیڑ جاہل پردہ نشین عورتوں کو دراصل مال و اسباب کی طرح بے جان اور مجہول شے سمجھا جاتا رہا ہے۔

جمیلہ ہاشمی نے اپنے افسانوں میں اس عورت کو پیش کیا ہے جو زندگی میں سب کچھ ہارنے کے بعد تلخ ماضی کے سہارے زندہ رہنے پر مجبور ہے۔

ہاجرہ مسرور، خدیجہ مستور، ممتاز شیریں کے افسانوں میں ایسی عورت آئی جو گھر کی چہار دیواری سے نکل کر فرسودہ رسم و رواج سے اپنے آپ کو آزاد کرنے کی کوشش کرتی ہے۔
واجدہ تبسم نے حیدرآباد کے جاگیردارانہ نظام میں حویلیوں اور کوٹھیوں میں زندگی بسر کرنے والی ماماؤں اور خادماؤں کے جنسی استحصال کو اپنے افسانوں کا موضوع بنایا جو ان کے مالکان کے ہاتھوں ہوتا رہا ہے۔ ان میں سے اکثر کہانیاں موثر ہیں جیسے ”اُترن“ وغیرہ۔ بقول منیر امہدی:

”صالحہ عابد حسین، رضیہ سجاد ظہیر، صدیقہ بیگم، ہاجرہ مسرور، خدیجہ مستور، اور جیلانی بانو نے عورت کے مختلف مسائل کو اپنی تخلیقات میں پیش کیا۔ بانجھ عورت کے مسائل، بیوہ، بڑی عمر کی کنواریوں، باہر کام کرنے والی عورتوں کے طرح طرح کے مسائل کو اپنے افسانوں اور ناولوں کا موضوع بنایا۔ شکیلہ اختر کی ”ڈائمن“ اور ”لبو کے مول“ رضیہ سجاد ظہیر کی ”حسن“ صالحہ عابد حسین کی ”ابھی ڈور“ یادوں کے چراغ، کشی محرومی، ممتا، الجھے سلجھے رشتے، جیلانی بانو کے ناول ”ایوان غزل“ ان کے متعدد افسانوں میں حیدرآباد اور اس کے اطراف کے متوسط طبقے اور نچلے طبقے کی عورت کو اس کے مجموعی اور مخصوص مسائل کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ ان میں سے بعض کا انداز جارحانہ ہے۔ جیسے عصمت چغتائی بعض کا مسمانہ جیسے صادقہ بد حسین اور بعض کا سیدھا سدا موثر جیسے جیلانی بانو۔“ (۹)

قرۃ العین حیدر کے ناولوں اور اکثر افسانوں کا موضوع عورت ہے۔ کچھ اس کی دائمی مجبوریاں ہیں اور کچھ سماج کی پیدا کی ہوئی۔ مردانہ سماج کے ہاتھوں اس کا جبر و استحصال۔
بقول مصنفہ:

”ارل سے اب تک عورت ہی وہ مخلوق ہے جس کی قسمت میں ساری بد نصیریاں لکھی ہوئی ہیں۔ یہ عورت ہی ہے جو ساری عمر مرد کی مختلف قسموں سے محبت کرنے کے بعد بھی ٹھکرا دی جاتی ہے۔ کبھی مرد اسے شوہر کے روپ میں ٹھکرا دیتا ہے۔ کبھی بیاباں کے روپ میں محبوب محبوبہ کے روپ میں لیکن عورت اس کے باوجود ان تمام مختلف رویوں سے بے انتہا پیار کرتی ہے۔ یہ عورت ہی ہے جو اپنی بے چارگی اپنی مجبوریوں اور مایوسیوں کا رونا رونے کے لیے گرجاؤں مندروں، تیرتھ استھانوں، درگاہوں اور مزاروں میں جاتی ہے۔ اور اپنی بے بسی کا شکوہ کرتی ہے۔“ (۱۰)

اپنے دوسرے افسانے ”برف باری سے پہلے“ میں مزید لکھتی ہیں:

”درمیں نے سوچا یہ کیا بات ہے کہ ہر جگہ مندروں اور تیرتھ استھانوں میں درگاہوں اور مزاروں کے سامنے گرجاؤں اور امام باڑوں اور گرو دواروں اور آتش کدوں کے اندر یہ عورتیں ہی ہیں جو دردِ خدا سے فریاد کرتی ہیں اور دھامیں مارتی ہیں۔ ساری دنیا کے معبدوں کے سرد بے جس پتھر عورتوں کے تنہوں سے دھستے رہتے ہیں۔ عورتوں نے ہمیشہ اپنے اپنے دیوتاؤں کے چپوں پر سر رکھا اور کبھی یہ نہ جانتا چاہا کہ اکثر یہ پاؤں مٹی کے بھی ہوتے ہیں۔“ (۱۱)

”عورتیں اتنی پرستار اتنی پیار نہیں کیوں ہوتی ہیں؟ اس لیے کہ وہ کمزور ہیں اور سہارے کی حاجت مند ہیں۔ اس لیے کہ وہ اس مختصر زندگی میں بہت سے لوگوں سے زیادہ محبت کرتی ہیں۔ باپ بھائی شوہر اولاد پوتے نواسے ان سب کے تحفظ اور ان کی سلامتی کے لیے فکر مند رہتی ہیں۔ شوہر یا محبوب کے پیار اور محبت کی ضمانت کسی ان دیکھی طاقت سے چاہتی ہیں؟ اپنے بچوں کے مستقبل کے لیے ہراساں رہتی ہیں؟ آخر عورتیں خدا کی اس قدر ضرورت مند کیوں

ہیں؟ عورتیں کمزور ہیں؟ (۱۲)

آخر عورتیں اپنے آپ کو اتنا غیر محفوظ کیوں محسوس کرتی ہیں۔ کیوں ہمہ وقت کسی سہارے کی حاجت مند ہوتی ہیں۔ اور وہ کون سی مجبوریاں اور لاچاریاں ہیں جو اسے ہمیشہ مندروں، گرجاؤں، مسجدوں اور آقاؤں کے سامنے دست بہ دعا کھڑا کر دیتی ہیں۔ کیا اس کے اندر کی ممتا، اس کی نرم روی خلوص، ایثار قربانی جو اس کی پست حیثیت کی ذمہ دار قرار پاتی ہے اور اس کو مرد کی دست نگر اور تابع مہمل بنا دیتی ہے اور بالآخر اسے مردانہ زور و ستم کو برداشت کرنے کے لیے بے بس کر دیتی ہے۔

”اگلے جنم مو ہے بیانا نہ کچھ یو“، سیتا ہرن، ہاوسنگ سوسائٹی، چائے کے باغ، دل ربا، یادوں کی ایک دھنک جٹے، جلا وطن، آسمان بھی ہے ستم ایجاد کیا، پت جھڑکی آواز وغیرہ جیسے افسانوں اور ناولٹ میں عورت کی بے بسی اور محرومی کو رقت خیز انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ قرۃ العین حیدر کے افسانوں اور ناولوں کے مطالعے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ازل سے اب تک اعلیٰ تعلیم سے بہرہ مند ہونے، اونچے عہدے پر فائز ہونے اور اچھی تنخواہ پانے کے باوجود عورت کو ایک مستقل بالذات وجود نہیں سمجھا جاتا۔ قرۃ العین حیدر کے کردار اس بات کی تائید کرتے ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے عورت کے اسی لیے کی صورت گری کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن قرۃ العین حیدر نے اپنی تخلیقات میں عورت کا ایک دوسرا روپ بھی پیش کیا ہے جیلانی بانو کے تجزیے کے مطابق۔

”قرۃ العین حیدر کے افسانوں اور ناولوں میں وہ عورت شامل ہوئی جو جذباتی اور ذہنی طور پر طاقت ور ہے۔ جو مرد اور مرد کی دنیا، دونوں کے ساتھ بلا جھجک قدم بڑھا رہی ہے۔ قرۃ العین حیدر نے افسانے کو عورت کے ایسے کردار دیے جو دنیا کی تہذیب کو اور ان کی تہذیبوں کو سمجھتی ہے۔ وہ ہاشور، صاحب رائے اور عالمی ادب اور تاریخ پر نظر رکھتی ہے۔ ایسی عورت جو ایک طرف زندگی کی چیز رفتاری میں شریک ہے اور دوسری طرف اپنی ذات کے دکھ اور خامدان اور

معاشرے کے دباؤ کو بھی سہتی ہے، ان کے افسانوں، قصوں، ناولوں، سوانحی، "سیٹا ہرن"، "مچے ختم ہوئے بیٹا نہ کچھو" میں ہمیں زندگی کے اثرات کھوجتی ہوئی ہندوستانی عورت کے ایسے مختلف کردار ملتے ہیں جن کی صورت سری قرۃ العین حیدر کے اسلوب کا اتنا کر رہی تھی۔" (۱۳)

لیکن قرۃ العین حیدر نے اپنے کرداروں کو مقدر اور قسمت کے سہارے جینے کے بجائے سبھی اور گھنٹی گھنٹی سی فضا سے نجات دلانا چاہتی ہیں۔ اور اس کا رزارحیات میں اس کی اہمیت کا احساس دلانا چاہتی ہیں۔ وہ عورتوں کو زندگی کے تمام شعبے میں ترقی کی بندیوں پر دیکھنا چاہتی ہیں اسی لیے انھوں نے اپنے فکشن کے ذریعے عورت کو ایک ایسی زندگی دینے کی بھرپور کوشش کی ہے جس میں اسے ہر طرح کی آزادی، مساوات اور خوشی و مسرت حاصل ہو اور وہ ایک بھرپور زندگی گزار سکے۔

لیکن تنقیدی صدیوں کا یہ مظاہرہ صرف نثری ادب تک ہی محدود تھا۔ شاعری کے میدان میں خواتین نے بہت جلد میں قدم رکھا۔ باعزت گھرانوں میں عرصے تک خواتین کا شاعری کرنا معیوب سمجھا جاتا تھا۔ ابتداء میں یہ بھی ہوا کہ کسی باشعور اور تنقیدی کرب سے بے چین عورت نے خود اپنے اظہار کے لیے قلم اٹھانا چاہا بھی تو روایتی معاشرے کی سخت گیری کے پیش نظر اسے اپنے اصل نام کے بجائے مردانہ قلمی ناموں سے اظہار کی پابندی کا طوق گلے میں ڈالنا پڑا۔ بقول قمر جہاں:

"بیسویں صدی کے اوائل میں کوئی، ہم شاعرہ کا نام نہیں ملتا ہے کچھ کے نام اور کلام کے نمونے "بہارستان ناز مولف حکیم فصیح الدین رنج میرٹھی (۱۸۶۳) تذکرہ النساء، چمن انداز (درگاہ پرشاد نادر ۱۸۷۸) وغیرہ تذکروں میں موجود ہیں مگر تفصیل اور حوالے کے بغیر۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خواتین جو شریف گھر کی بہو بیٹیاں تھیں، قدرت خداوندی سے اگر شعر گوئی کا ذوق بھی رکھتی ہوں گی تو اس کی تشہید سے ڈرتی تھیں، ایک خوف، ایک حجاب تھا جو انھیں ہزار پردوں کے

چیجے گلشن کی زندگی گزارنے پر مجبور بنائے ہوئے تھا۔ بالخصوص شعر و شاعری کو خواتین کے لیے ایک عیب تصور کیا جاتا تھا۔ ہرے نزدیک اس کا جواز یہ ہے کہ چوں کہ اس فن کا تعلق بالعموم کوٹھے والیوں سے تھا۔ لہذا محل کے اندر شہزادیوں اور رئیس زادہوں کے درمیان اس ذوق کا پایا جانا معیوب لگا ہوں سے دیکھا جاتا تھا لیکن عہد حاضر میں شعر گوئی کا مذاق ذرا تنگ روم کی زینت بن چکا ہے تو اکثر شریف زادیاں اس فن میں اپنی مہارت دکھانے میں کوشاں ہیں۔“ (۱۳)

قمر جہاں کی بات بالکل درست ہے کہ عورتیں شاعری میں اپنی شناخت اور تشخص کے لیے بے حد کوشاں ہیں۔ لیکن راقم الحروف کا خیال ہے کہ آج کی عورت خود کو اس سے آگے لے جانا چاہتی ہے۔ وہ اس فن کے ذریعے بے خوف و خطر اپنے حقوق اور انصاف کے لیے بے باکانہ اور باغیانہ اظہار بھی کرنے میں یقین رکھتی ہے۔ پروفیسر عتیق اللہ کے مطابق:

”جن شاعرات نے عورت کے حقوق منوانے کی بات کی ہے اس میں بڑا اعتماد اور یقین شامل ہے۔ ان کے لبہ میں سہنا کی کے بجائے بلا خوفی ہے۔ اسی لیے انھیں ان مراعات سے کد ہے۔ جس میں رحم اور ترس کی بولتی ہے۔ وہ معاشرہ جس کی کم و بیش نصف آبادی عورت پر مشتمل ہے۔ محض اس لیے اسے اپنے حقوق اور آزادیوں سے محروم نہیں رکھا جاسکتا کہ وہ عورت ہے۔ گویا وہ انسان نہیں کوئی اور چیز یا مخلوق ہے۔ اس کے لیے اختیارات و قوانین کا محض نامہ انگ، باریابی کی شرائط و حدود و قبولیت کے معیار جدا کیوں؟ صرف اس لیے کہ وہ عورت ہے۔ یہ سوال بار بار ہماری شاعرات نے اٹھایا ہے انھیں اس ضد اخلاق سے سخت چڑ ہے جس پر جاگیر داری غشاورضا کے دستخط مثبت ہیں کہ وہ محض ایک زینت خانہ ہے جس عیش تو بن سکتی ہے خود کار و خود ساز

نہیں بن سکتی، گویا نام نہاد اخلاقی اور سماجی جبر اور دباؤ اس کی تقدیر ہے۔“ (۱۵)

شعروادب جو ایک طویل عرصے تک مردوں کے ہی ہاتھوں پر دان چڑھتا رہا تھا، اب خواتین بھی اپنی استعداد و لیاقت کی بنا پر اس میں کشادگی اور وسعت پیدا کر رہی ہیں۔ عہد جدید کی شاعرات میں سبھی تو نہیں لیکن چند نے شعرو شاعری پر مرد اور عورت ہونے کا اطلاق تو قائم رکھا ہے مگر وہ کسی سے کم تر یا دوئم درجہ کی شہری بننے سے انکار کر رہی ہیں اور سب سے اہم بات یہ کہ اب وہ بھی اپنے منہ میں زبان رکھتی ہیں۔ وہ مردوں کی زبان میں اپنے احساس و فکر کی ترجمانی نہیں کرتیں بلکہ خود اپنی آواز کی انھوں نے اچھی شناخت قائم کی ہے۔ کلیم حاذق لکھتے ہیں:

”رواں صدی کے پہلے نصف میں تو افسانہ اور ناول کی صنف میں خاتون فن کاروں نے پہلی صف میں اپنی جگہ بنالی اور ان کا عورت یا مرد ہونے کا تصور نہ صرف ثانوی درجے کی چیز بن گیا بلکہ ان کی پیش روی پر کسی نے انگلی اٹھانے کی ہمت نہیں کی اور آج تو ان کا نام اردو فکشن میں ایک legend سے کسی طرح کم نہیں میری مراد قرۃ العین حیدر، عصمت چغتائی، خدیجہ مستور وغیرہ سے ہے۔ لیکن اردو شاعری میں کچھ متغیہ و صورت حال رہی اور رواں صدی کے دوسرے نصف کے بعد بلکہ ۱۹۶۰ کے بعد ہی ایسی شاعرات منصفہ شہود پر نظر آنے لگیں جنھوں نے اپنی تخلیقی بصیرت اور طبع رواں کے باوصف نہ صرف اپنے وجود کا احساس دلا یا بلکہ ان دائروں کو توڑ کر باہر نکلنے کی جسارت کی اور ایسے احساسات کی ترجمانی کرنے لگیں جس کی توقع صنف نازک سے نہیں کی جاسکتی تھی۔ مثلاً یہ سوال اٹھانا کہ ایسے معاشرے میں جہاں تمام ترفیصلوں پر مرد کی رائے غالب سمجھی جاتی ہے عورت کا مقام کیا ہے؟ یا پھر یہ کہ تولیدی عمل میں عورت کا ناگزیر ترین حصہ ہونے کے باوجود اولد کی شناخت اس کے پدری حوالوں سے ہی کیوں کی جاتی ہے یا مرد اور عورت کے مابین رشتوں میں

محکومیت اور سپردگی کے سوال پر اس کے اندر شکست و ریخت کا عمل خالص ایسے موضوعات رہے ہیں جن پر خاتون شعراء کا رد عمل جاننا قاری کے لیے ایک دلچسپ تجربہ بن جاتا ہے۔ لہذا ان شاعرات کے یہاں دو طرح کے فکری رویے سامنے آتے ہیں اور جسے سیدھے اور سہل انداز میں یوں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اولاً تو یہ کہ ایسی خاتون شعراء جنہیں مرد کی حاکمیت پر سوالیہ نشان لگانا اور ان تمام فکری ڈھانچوں کو توڑنا جو عورت کو محکومیت کے درجے پر متسکن کرتے ہیں زیادہ مرغوب رہا اور ثانیاً ایسی خاتون شعراء جنہوں نے خود سپردگی کی لذت میں رشتوں کے توازن کو برقرار رکھتے ہوئے نسائی فکر و احساس کو شعر کے قالب میں پیش کیا جیسے باز کے پنجوں میں دبے کبوتر کی کراہیں سنائی دے رہی ہوں یا پھر یوں کہ کوئی آہستہ آہستہ کچھ بندشیں توڑ رہا ہو اور اس شکست کی آواز تخلیق میں سنائی دے رہی ہو۔“ (۱۶)

خواتین میں جو شاعرات خصوصی شہرت کی حامل رہی ہیں ان میں ادا جعفری، شفیق قاطرہ شعری، فہمیدہ ریاض، پروین شاکر، کشور تابید، ساجدہ زیدی، زاہدہ زیدی، زہرہ نگار، نور جہاں ثروت، پروین فتنہ سید، رفیعہ شبنم عابدی، بلقیس ظفیر الحسن، شاہدہ حسن، عذرا پروین، شائستہ حبیب، عذرا عباس، شہناز نبی، سارا شگفتہ، حمیرا ریاض، شبنم عشتائی، رشیدہ عیاض، ترنم ریاض، عشرت آفریں وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ ان شاعرات نے اپنی شاعری کے ذریعے مرد اساس معاشرہ سے بغاوت کا اعلان کر دیا ہے۔ اب وہ ”وفا کی دیوی“ اور ”حیا کی مورت“ کی جگہ ایک نئے پیکر میں ابھر کر سامنے آ رہی ہیں جہاں اپنے تشخص اور اپنے وجدان کا احساس ان پر غالب ہے۔ قمر جہاں کے مطابق:

”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اک عمر کی وفا شعاری کے تجربے نے جو داغ دیے ہیں وہ اسے کسی صورت فراموش نہیں کر پا رہی ہیں۔ ان کے اندر کی آگ نے ان کے وجود کو ہی نہیں جلایا، ان کے الخیف اور کوئل احساسات کو بھی گھائل کیا ہے اور

اس کا رد عمل بسا اوقات بڑا خطرناک ہوا ہے۔" (۱۷)

مندرجہ ذیل کچھ اشعار ان شاعرات کے احساسات کی بہتر ترجمانی کر رہے ہیں:

تمہاری خواہش کے توڑ ڈالے ہیں سارے لات و منات ہم نے
اگر ہو فرصت تو کعبہ دل کا تم بھی آکر طواف کرنا
نہ کوئی تلمیح و استعارہ، نہ ہے خن کوئی قند پارہ
کہ زندگی نے سکھا دیا ہے ہمیں ہر اک بات صاف کرنا

رشیدہ عیاں

یہ سب رشتے

کچے رنگوں کے کچے دھاگے ہیں

سب پتھر ہیں

ان کے اوپر چلو تو بھی لہو لہان

ان کو سہو تو بھی لہو لہان

پراپنے لیے جینا کیوں ممکن نہیں

میری بنو!

سورج بکھی کی طرح

گھر کے حاکم کی رضا پر

گردن گھماتے گھماتے

میری ریڑھ کی ہڈی چیخ گئی ہے

چاروب کش، کشورنا ہید

وہ نفرتوں کو بوسوں کا رنگ دے کر

میرے منہ پر خیلے خیلے داغ ڈال کر

یہ جتنا چاہتا ہے

کہ اسے میرے جسم کو ہر طرح سے استعمال کرنے کا حق ہے
 میرے منہ پر طمانچہ مار کر
 تمہارے ہاتھوں کی انگلیوں کے نشان
 پھولی ہوئی روئی کی طرح
 میرے منہ پر صد رنگ غبارے چھوڑ جاتے ہیں
 تم حق والے ہو
 تم نے مہر کے عوض حق کی بولی جیتی ہے۔

نیلام گھر — کشور ناہید

اب میں تم سے سب سے نفرت
 کرتی ہوں
 کیوں کہ تم سب بھی مجھ سے
 نفرت کرتے ہو

ایک وقت آئے گا — فرخندہ نسرین حیات

میں وعدہ کی زنجیروں میں اپنی زندگی کی پہلی
 صبح سے بندھی ہوئی ہوں
 اس کا سراکس کے ہاتھ میں ہے
 میرے ہاتھ کھول دیے جائیں
 تو میں اس دنیا کی دیواروں کو اپنے خوابوں
 کی لکیروں سے سیاہ کر دوں
 اور آسمان کی چھت گرا دوں
 قہر کی بارش برساؤں

اور اس دنیا کو اپنی ہتھیلی پر بٹھا کر مسل دوں

میری زنجیر کھول دی جائے — عذرا عباس

دشت حالات میں

چشمہ زندگی کی طلب

میں مسافت کے زخموں سے بے حال ہوں

سوچتی ہوں کدھر جاؤں گی

سوچتی ہوں کہ مر جاؤں گی

کاش! کوئی مسیحا ہو، جیسی نفس ہو

پیوست کے صحرا میں ایر کرم بن کے بر سے

نئے موسموں، منزلوں رفعتوں کی علامت بنے

مجھے زندگی دے

مجھے میری پہچان دے

وہ — میمونہ روجی

میں پھولوں کی خوشبو کو اپنے گھر میں بھرتے پھولتے دیکھنا

چاہتی ہوں

میں قیدن، اپنی امیدوں کی

آدرشوں کی

پروازوں کی

میں خوشبو بن کر چار چو پھیرے دھرتی پر گرتے رہنا

چاہتی ہوں

میں سچ سچ جینا چاہتی ہوں

خواب کی تعبیر — شائستہ حبیب

میں سچ کہوں گی مگر پھر بھی ہار جاؤں گی
وہ جھوٹ بولے گا اور لا جواب کر دے گا

پروین شاکر

مجھے کمرے کی اس کالی کثافت سے ذرا باہر نکالو
دھوپ میں رکھو
ہوائے تازہ میں کھلنے دو
شبنم سے نہانے دو
میرے رگ رگ میں پنہاں ہے کلوروفل کا سرمایہ
اسے ملنے دو سورج کی سنہری گرم کرنوں سے
نمو آسا ذرا ہونے دو مجھ کو اپنی مٹی میں
کہ میں زندہ رہوں گی تازہ کرنوں کے خزانے سے
ہواؤں سے
مجھے کمرے کی تاریکی سے باہر تو نکالو

نوٹو سنجیس — شہناز نبی

تمہاری طرح میں بھی چاہتوں اور نفروں سے
روز ملتی ہوں
تمہاری طرح اک انسان میں بھی ہوں
تمہاری پالتو ملی نہیں میں! جسے بستر میں تم اسے
سلا کر اس کی
خرخر سے بہت محظوظ ہوتے ہو
تمہاری طرح مجھ کو بھی خدا نے — اک وجود اپنا دیا ہے
کسی کم تر خدا کی خلق کردہ کیوں سمجھتے ہو

تمہارا جو خدا ہے وہ ہی میرا بھی خدا ہے
تمہاری وضع کردہ زندگی جیتی رہوں میں
یہ تم کیوں چاہتے ہو؟

مجھے محفوظ رکھنے کا بہانہ مت تراشو۔ شکریہ
تمہاری طرح اپنی زندگی میں آپ جینا چاہتی ہوں
مجھے جینے کا حق اتنا ہی ہے۔ جتنا تمہیں ہے

نظم۔ بلقیس ظفر الحسن

اردو شاعری میں شہید عورت کے ان دکھ درد اور الم ناک حالات و کیفیات کا
اظہار کبھی ممکن نہ ہوتا اگر عورت خود قلم نہ اٹھا لیتی اور اپنی اس تحقیر و تذلیل سے پر حالت کا خود
اظہار کر کے مزید اذیتوں کو جھیلنے اور مطعون ہونے کی ہمت نہ کر لیتی۔ عورت کے اس
احساس جبر سے متعلق اور بھی بہت سے اشعار نقل کیے جاسکتے ہیں۔ پروفیسر عتیق اللہ یوں
رقطراز ہیں۔

”وہ معنی جن سے ہماری حسوں کو نیا طرز ملا جن کے حوالے سے ہم نے اپنے
عہد کے انسانوں کے داخلی اور خارجی، نفسیاتی اور روحانی مسائل کا مشاہدہ و
متنازعہ، ایک مختلف نقطہ نگاہ سے کیا اس کا ادراک ہماری شاعرات کو بھی بخوبی
ہے۔ ایک بے چین روح ہے جو ان کی تخلیقات میں موجزن ہے۔ بنیادی طور
پر تخلیق کار ہونے کے ناطے یہ شاعرات حیات و کائنات کے بارے میں اپنا
ایک وژن رکھتی ہیں مگر جس معاشرے اور نظام کی بنیاد ہی خامی پر رکھی گئی ہو
وہاں ایک آہنگی اور اثبات وجود کا مسئلہ خاص پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ ان شاعرات
نے Other self in half پر the other کو ترجیح دی اور اس نفاق
کو غیر منطقی غیر حقیقی اور غیر فطری گردانا جو انسانی رشتوں کے مابین پیدا ہو جاتا یا
کردیا جاتا ہے۔“ (۱۸)

اردو ادب میں تائیت کی روایت کے حوالے سے مختصراً یہ کہا جاسکتا ہے کہ رشید جہاں نے اردو ادب میں جس تائیتی فکر و احساس کی داغ بیل ڈالی تھی اردو شعر و ادب ان کے انھیں رہنما خطوط پر چل کر نئے افق کی تلاش میں سرگرداں رہا اور تائیتی فکر کو اردو ادب میں پروان چڑھنے کا موقع دستیاب ہوا۔ اس سمت میں آگے چل کر خواتین فلکشن نگار اور شاعرات نے اس کی مزید آبیاری کی اور رنگ و روغن عطا کیا۔ اگر ہم یہ کہیں تو غلط نہ ہوگا کہ تائیتی فکر و احساس فلکشن سے زیادہ تو اتنا شاعری میں دیکھنے کو ملتا ہے۔ خصوصاً بیسویں صدی کی شاعرات اپنے احساسات، تجربات و مشاہدات کو لفظوں کا جامہ پہنا رہی ہیں اور رفتہ رفتہ اپنی شناخت کی تلاش میں کوشاں ہیں اور اپنے کو مرد سے الگ ایک اکائی یا وحدت کے روپ میں دیکھنے لگی ہیں اور سب سے اہم بات یہ کہ اب انھیں اپنی ذات اور وجدان پر اتنا بھروسہ و اعتماد ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کے نگار خانہ میں اپنی ذات اور وجدان کے حوالے سے اپنی پیچیدگیوں کو بڑی حد تک کامیاب ہیں۔

حواشی

- ۱ مرد دیووں کے فلکشن میں عورت کا تصور اور کردار، شبنم زہرا، ص ۱۴۴
- ۲ ایضاً، ص ۱۴۴
- ۳ بحوالہ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد فاطمی، ص ۵۷
- ۴ اردو ادب کو خواتین کی دین، نسیم فرزانہ، ص ۱۵۷
- ۵ خواتین کی نظموں میں فکر کے اسیر، عتیق اللہ، ص ۵۶
- ۶ اردو افسانوں میں عورت کا بدلتا کردار، جیلانی بانو، ص ۴۰
- ۷ سفید جھوٹ، ازمنش، مجموعہ لذت سنگ، ص ۱۰۴
- ۸ دستاویز، مرتبہ مجموعہ، لذت سنگ، ص ۱۰۴
- ۹ اردو ادب کو خواتین کی دین، عیش، اردو اکاڈمی، دہلی، ص ۱۹۸

- ۱۰ یادوں کی دھنک جلتے قرۃ العین حیدر، ص ۱۳۶
- ۱۱ برف باری سے پہلے، شیشے کا گھر، قرۃ العین حیدر، ص ۱۷۵
- ۱۲ ایضاً، ص ۷۸
- ۱۳ اردو افسانوں میں عبورت کا بدلتا ہوا کردار، جیلانی بانو، ص ۱۹
- ۱۴ بیسویں صدی میں خواتین کی اردو شاعری، ڈاکٹر قمر جہاں، ص ۲۰۹
- ۱۵ خواتین کی نظموں میں فکر کے سالیب، متیق تھ، ص ۵۷
- ۱۶ اردو شاعری کے فکری رویے، کلیم حاذق، ص ۴۳
- ۱۷ بیسویں صدی میں خواتین کی اردو شاعری، ڈاکٹر قمر جہاں، ص ۲۱۲
- ۱۸ خواتین کی نظموں میں فکر کے سالیب، متیق اللہ، ص ۷۲

اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات (انکارے سے لیل)

تانیثی نقطہ نظر سے اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات اولاً نذیر احمد کی تخلیقات میں تلاش کیے جاسکتے ہیں، جنہوں نے اس زمانے میں باقاعدگی کے ساتھ عورتوں کی اصلاح و تربیت اور ان کی زندگی کے کریناک پہلوؤں کو پیش کرنے کا اولین فریضہ انجام دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ نذیر احمد نے اصلاح کے لیے مغربی تعلیم و تہذیب کی تبلیغ کرنے کے بجائے مشرقی طرز کو اپنایا۔ پھر بھی سرسید کی تحریک اور ہندوستانی فضا کے تناظر میں نذیر احمد کے ناولوں نے اہم رول ادا کیا اور ان عورتوں پر شدید اثرات مرتب کیے جو حساس، دوراندیش اور زمانہ شناس تھیں۔ ایسے ماحول اور معاشرے میں جہاں ناول لکھتا تو درکنار پڑھنا تک خلاف شرع سمجھا جاتا رہا ہو، باقاعدہ جنون کی حد تک پڑھنے اور کچھ ہی دنوں کے بعد لکھنے اور پھر چھپنے چھپانے کی طرف راغب ہو گئیں۔

اردو فکشن کے تناظر میں اگر ہم تانیثی رجحان کا جائزہ لیں تو ہمیں یقیناً نذیر احمد کے ناول ”مراۃ العروس“، ”بنات العیش“، ”توبہ المصوح“، ”ابن الوقت“، ”فسانہ جلا“، ”ایامی“ اور ”رویائے صادق“ وغیرہ سے تانیثی نقوش کی نشاندہی ہونے لگتی ہے اور وہ تمام مسائل جو آج بھی ہر سطح پر بکھرے ہوئے ہیں، ان کی اصلاح کی کوششیں ہمیں کہیں نہ کہیں نذیر احمد کے ناولوں سے ہی ملنے لگتی ہیں۔ علی احمد فاطمی کی نظر میں:

”نذیر احمد نے اردو میں پہلی بار ناول کی صنف کو روشناس کرایا اور پہلی بار

مسلمانوں کے متوسط گھرانوں کی روزمرہ کی زندگی، تربیتی مسائل اور بالخصوص عورتوں اور لڑکیوں کے تہذیبی و تعلیمی مسائل پر روشنی ڈالی۔ کسی ناول میں بیوہ کا مسئلہ کسی میں شادی کا مسئلہ اور کسی میں ہنرمندی کے مسئلہ کو بڑے خوبصورت انداز میں پیش کیا اور حد یہ کہ ہریالی کے کردار میں نذیر احمد نے طوائف کو بھی بڑے سلیقے سے پیش کیا۔“ (۱)

اس لحاظ سے نذیر احمد کئی اعتبار سے منفرد و ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ ہندوستان گیر سطح پر بدلتی ہوئی صورت حال اور ان سے متاثر ہو کر انھوں نے اپنا پہلا ناول براہ راست عورتوں کی اصلاح سے متعلق تخلیق کیا۔ نذیر احمد کا یہ قدم باعث افتخار ہے۔ اس قوم میں جہاں مرد لیڈران بھی عورتوں کا نام لیتے ہوئے ہچکچاتے تھے ایسی صورت میں نذیر احمد نے پہلی بار عورت کے مسائل کی طرف توجہ کی۔ آج کے تانیثی افکار پر مبنی نہ صحیح لیکن تانیثی آثار کے سراغ ہمیں نذیر احمد کے ناولوں سے ہی ملنے لگتے ہیں۔ ”مراۃ العروس“ کے دیباچے میں نذیر احمد یوں رقمطراز ہیں:

”ہر چند اس ملک میں مستورات کو پڑھانے لکھانے کا رواج نہیں ہے پھر بھی بڑے شہروں میں بعض شریف گھرانوں کی اگر عورتیں ”قرآن مجید“ کا ترجمہ مذہبی مسائل اور نصائح کے اردو رسالے پڑھ لیا کرتی ہیں۔ ہم مردوں کی دیکھا دیکھی لڑکیوں کو بھی علم کی طرف ایک خاص رغبت ہے۔ لیکن اسی کے ساتھ ہی مجھ کو یہ معلوم ہوتا تھا کہ بڑے مذہبی خیالات بچیوں کی حالت کے لیے مناسب نہیں اور جو مضامین ان کے پیش نظر رہے ہیں ان سے دلوں کو افسردگی ان کی طبیعتوں کو انتہائے غم کے ذہنوں کو کند ہوتی ہے تب مجھ کو ایسی کتاب کی جستجو ہوئی جو اخلاق و نصائح سے بھری ہو اور ان کے معاملات میں جو عورتوں کو زندگی میں پیش آتے ہیں اور عورتیں اپنے توہمات، جہالت اور کج روی کی وجہ سے ہمیشہ جلائے رنج و مصیبت رہی ہیں ان کے خیالات کی اصلاح اور ان کی

عات کی تہذیب کرے اور دلچسپ چرائے جس سے ان کا دل نہ
اُترے، طبیعت نہ جھرائے، مگر تمام کتب خانہ چھان مارالکی کتاب کا پتہ نہ ملا
تب میں نے اس قصے کا منصوبہ باندھا۔“ (۲)

نذیر احمد نے اپنے نادلوں میں عورتوں کی سماجی اہمیت پر زور دیا اور متوسط طبقے کی
مسلمان عورتوں کے گونا گوں مسائل کو بیان کرنے اور اس کے خاتمے کی کوشش کی۔ موصوف
کے متعلقہ خیال یہ ہے کہ انھوں نے عورت کی تعظیم اور آزادی کا بہت ہی محدود تصور پیش
کیا لیکن غور سے اُردیکھا جائے تو جس زمانے میں انھوں نے یہ ناول لکھا، اس وقت
مسلمان متوسط طبقے کی عورتوں کی زندگی بے حد افسوس ناک اور رقت خیز تھی۔ ایسے میں
نذیر احمد نے بالخصوص عورتوں کی زندگی کے ہر پہلو کو جس طرح پیش کیا ہے، وہ بے حد ہمت
اور حوصلے کا کام ہے۔ انھوں نے اپنے پہلے ناول ”مرآۃ العروس“ میں عورت کو نہ صرف یہ کہ
ایک پڑوسی، بھئی، سمجھدار، سلیقہ مند و رزق دہانت سے معمور بتایا ہے جو اپنے گھر کو جنت نما بنا دیتی
ہے بلکہ اس کے فیض سے مجھے کی ہم جنس عورتیں بھی سلیقہ شعار بن جاتی ہیں۔ اس ناول
میں یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اصغری اپنے میاں کو ظلم کا شوق دلاتی ہے۔ اس میں
ہمت پیدا کرتی ہے۔ میاں کی اصلاح کے بعد اصغری سیالکوٹ سے اپنے سر کے پاس
جاتی ہے اور ضعیف العمر سرسرو آرام کا مشورہ دے کر پنشن کے لیے آمدہ کرتی ہے اور ان کی
جگہ اپنے بہنوئی محمد قتل کو ملازمت دلاتی ہے۔ نذیر احمد نے اصغری کو قومی فدا و بہبود کے
کام کرتے ہوئے بھی دکھایا ہے اور اس طرح وہ عورت کی اہمیت کو منوایتی ہے۔ اس کے
بعد ”بنات النعش“ ہو یا ”قربتہ النصوح“، ”فساتہ مبتلا“ ہو یا ”ایمی“ سبھی نادلوں میں نذیر احمد
نے عورتوں کے حقوق اور مساوات کی بات کی اور ان کے ساتھ ہونے والی نا انصافیوں کے
خلاف آواز بلند کرنا اپنا موضوع بنایا ہے۔ انھوں نے لڑکیوں پر لڑکوں کو ترجیح دینے کی
مذمت کی اور عورتوں کو ہر سطح پر بیدار ہونے اور اپنے حقوق سے آشنا ہونے کے لیے بیدار کیا۔
”مرآۃ العروس“ کی تمہید میں نذیر احمد عورتوں کو ان کی اہمیت کا یوں احساس دلاتے ہیں۔

”تم کو قیامت ہو تو مردوں کو کب تک خیال نہ ہوگا۔ تم کو لیاقت ہو تو مردوں کو کہاں تک پاس نہ ہوگا۔ مشکل تو یہ ہے کہ تم صرف دال روٹی کو پکا لینے اور پھن پرانا سی لینے کو لیاقت سمجھتی ہو پھر جیسی لیاقت ہے ویسی ہی قدر ہے۔“ (۳)

چوں کہ نذیر احمد کا مقصد اپنے نادانوں کے ذریعے معاشرے میں عورت کی حیثیت کو بہتر اور خوش آئند بنانا تھا۔ اس لیے ان کے نادانوں سے متاثر ہو کر مذکورہ موضوع پر اردو میں بہت سے مبالغہ آمیز لکچرے لکھے گئے۔ غیر حساس اور دو اندیشہ دار لوگ ان کے یہ نہ صرف یہ کہ موضوع کی سطح پر نہ تھے بلکہ ان کے نادانوں کے طرز و بھی اپنایا۔ بقول: ”سڑتی نیت الیاس“ نذیر احمد کی رائے اس کے بارے میں یہ ہے کہ انھوں نے عورت کو حلال حال محض قرار دیا ہے۔ یہ سبک جاتا تھا، معاشرتی حیثیت دینی، اب میں بھی اس کی حیثیت دینی اونچی لیا عورت اور اس کی ذمہ داری کا احساس دلایا اور اس سے معاشرے کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ یہاں تک کہ عورت معاشرے اور اب میں آتش و ریاحین بن رہی تھی جاتی تھی۔ نذیر احمد اس کی اس حیثیت کو ختم کرتے ہوئے اس کو دیکھنا چاہتے تھے کہ قیامت کی حیثیت سے سامنے آئے۔“ (۴)

نذیر احمد کے بعد سرشار کے نادانوں میں بھی ہمیں تانیشی راجن کے عکس دکھائی دیتے ہیں۔ اس عہد کے معاشرے میں ایک عورت کا مرتبہ اور اس کی کم تر حیثیت کا احساس سرشار کی تنبیہات میں بہت پر ہوتا ہے۔ چوں کہ اس وقت عورتوں کی تعلیم کا نہ تو بہت رواج تھا اور نہ کوئی معقول تنظیم، اسی لیے سرشار نے تعلیم کو عورتوں کے لیے مشعل قرار دیتا ہے۔ اس زمانے میں وہ عورت تعلیم یافتہ سمجھی جاتی تھی جو ”مراۃ العروس“ اور ”بنات النعش“ پڑھ کر یکن سرشار کی دلی خواہش تھی کہ عورتیں اپنی تعلیم یافتہ ہوں۔ وہ فانی اور فکری طور پر مرد کے برابر ہو جو تعلیمی مسائل و مباحث پر مردوں کے ساتھ مساوی سطح پر گفتگو کر سکے۔ وہ مرد کے مشوروں میں برابر کی شریک کار ہو۔ کیونکہ ایک کامیاب اور خوش گوار ازدواجی زندگی کے لیے شوہر کی طرح بیوی کو بھی اعلیٰ تعلیم یافتہ ہونا نہایت ضروری ہے۔ اپنے ان تمام جذبوں

اور خواہشوں کو انھوں نے حسن آرا کے کردار میں سمودیا ہے۔ وہ حسن آرا کی زبان سے کہلاتے ہیں کہ:

”جو میاں اور بیوی دونوں تعلیم یافتہ ہوں تو خوب ہی مزے سے کئے۔ ہاں
مورکھ عورتیں چاہے اس کی فکر نہ کریں مگر ہمیں تو شاق گذرے، لطف یہ ہے کہ
میاں کتاب پڑھ رہے ہیں، بیوی حُرے سے سن رہی ہیں، بیوی نے پڑھا کبھی،
میاں کو بتایا کبھی، اخلاقی بحث ہو رہی ہے کبھی شعر و شاعری کا چہ چاہے یہ ان کو
صلاح نیک دیں وہ ان کو مشورہ دیں ان پڑھ لاکھڑی ہو پھر بھی جاہل“ (۵)

اس خواہش کی تکمیل کے لیے آگے چل کر حسن آرا عورتوں کے لیے مدرسہ کھولنا
چاہتی ہے اور اس کے لیے وہ لکچر لکھتی ہے اور آزاد سے کہتی ہے:

”ہماری دلی آرزو ہے کہ ہم یہاں مدرسے نسواں قائم کریں، یہاں ہندوؤں کی
بستی ہے، میں نے ایک لکچر لکھا ہے۔ میاں آزاد اگر صلاح دے دیں تو میں کسی
دن یہاں کے شریفوں کو جمع کر کے لکچر دوں۔ شاید کسی کے دل پر اثر کرے اور
کوئی نتیجہ نکلے۔“ (۶)

مصنف نے حسن آرا کو علمی گفتگو میں بھی حصہ لیتے اور بڑے منطقی دلائل کے
ساتھ بحث کرتے ہوئے دکھایا ہے۔ وہ شادی اور شوہر کے انتخاب کے سلسلے میں اپنے
خیالات کو ترجیح دیتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ شادی سے قبل شوہر کو دیکھنا اور پسند کرنا چاہتی
ہے، حسن آرا کے یہ اقدام اس وقت کے معاشرے کے لیے ناقابل قبول تھے۔ یہ وہ زمانہ تھا
جب شریف خاندان کی عورتوں کی آواز بھی باہر نہیں سنی جاسکتی تھی اور حسن آرا کا تعلق لکھنؤ
کے ایک اعلیٰ شریف خاندان سے تھا۔ لیکن ان ناولوں کی اشاعت سے رفتہ رفتہ اس وقت کا
سماج کافی حد تک تبدیل ہونے لگا تھا۔ اس سلسلے میں حسن آرا کہتی ہے:

”یہاں ہندوؤں کی بستی زیادہ ہے۔ اس لیے کہ مسلم معاشرے میں تو مردوں
کے لیے بھی جدید تعلیم معیوب تھی۔ اس لیے عورتوں کے لیے مدرسہ قائم کر کے

ان کو نئی طرح کی تعلیم دینا ممکن نہیں تھا۔ اس کے مقابلے میں ہندوؤں میں یہ
 وحشت نہ تھی اس لیے۔ ہندو معاشرے میں اسلامی تحریکیں شروع ہو چکی تھیں
 اور ان کا کچھ نہ کچھ اثر ہو رہا تھا۔“ (۷)

اس لیے سرشار مرد اور عورت دونوں میں تعلیم کو مقبول عام بنانا چاہتے تھے۔
 اسلام اور ہندو مت دونوں کی رو سے تعلیم نسواں کو جائز مانتے تھے۔ اس کا جواز پیش کرتے
 ہوئے وہ لکھتے ہیں:

”شری محمدی رو سے عورتوں کی تعلیم ناجائز ہوتی تو اہل اسلام کی وہ عورتیں
 جو تہہ سہ کھچی جاتی ہیں۔ جو واقع میں اس لائق تھیں کہ ان کے نقش قدم پر چلے
 اور مسطور میں ملے، ہم افضل سے خیر و محروم رہیں۔ ظاہر ہے کہ علم کے
 بغیر شری محمدی مرد و عورت بخوبی سمجھ نہیں سکتا اور جب تک نہ سمجھے گا ضرور
 ناقص انسان رہے گا۔ پس عورتوں کو ترقی دینے کے لیے لازم آیا کہ ذکر ہی نہیں
 مانت بھی تعلیم پائیں۔ شری کی رو سے جواز ظاہر ہے۔“ (۸)

غرض کہ سرشار نے نہ صرف مدرسہ نسواں قائم کیا، بلکہ مس کلیرسا اور مس سٹیڈا
 کے ذریعے اصلاح نسواں کے ساتھ ساتھ عورتوں کے لیے ایک کالج قائم کرنے کی تجویز
 بھی رکھی جس کے ذریعے ہر طبقے کی عورتوں کو تعلیمی سہولتیں مہیا کرائی جاسکیں۔

سرشار نے بیوہ کے مسئلے کو ”فسانہ آزاد“ میں اور پھر ”کامنٹی“ میں اس سے بھی
 زیادہ کھل کر پیش کیا ہے۔ اس زمانے میں بیوہ کو دوسری شادی کی اجازت نہیں تھی۔ لڑکیوں
 کی شادی بچپن ہی میں ہو جاتی تھی اور وہ اپنی پہاڑی زندگی اور جوانی بیوگی کی حالت میں
 گزارنے پر مجبور تھیں۔ خاص طور سے ہندو بیوہ کی جس قدر اذیت ناک زندگی تھی، سرشار کو
 اس کا پورا پورا احساس تھا۔ انھوں نے ایسے رسوم کی سخت مذمت کی جن کی وجہ سے بیوہ کو سخت
 تکلیف دی جاتی تھی۔ انھوں نے بیوہ کی دوسری شادی کی زبردست حمایت کی جس کو اس
 زمانے میں گناہ سمجھا جاتا تھا۔

شرر نے بھی اپنے ناولوں میں تعلیم نسواں کی پرزور حمایت کی ہے۔ وہ تعلیم کو عورت اور مرد دونوں کے لیے بہت ضروری سمجھتے تھے۔ دیگر ناول نگاروں کی بہ نسبت ان کے یہاں تعلیم نسواں کا تصور خاصا ترقی پسند اور روشن خیال ہے۔ وہ نہ صرف یہ کہ عورتوں کے لیے گھریلو تعلیم کی وکالت کرتے ہیں بلکہ اس کے لیے جدید تعلیم کی بھی حمایت کرتے ہیں۔ اپنے ناول ”حسن کے ڈاکو“ کی ہیروئن ”ملقا“ کا تعارف وہ یوں کراتے ہیں:

”کتاب سے اٹھتے ہی ایک ہوشیار قابل یزدی ڈاکٹر کے سپرد کر دی گئی۔ مس منٹن نے اسے اتنی نگریری سکھادی کہ خوب اچھی طرح پڑھ لیتی ہے اور جوتی تو اس روانی و خوبی کے ساتھ ہے کہ کالج کا کوئی لڑکا اس کے سامنے زبان نہیں کھول سکتا۔“ (۹)

انگریزی تعلیم کی اس عہد کے معاشرے میں سخت مخالفت کی جاتی تھی اس لیے شرر نے اپنے ناول ”ظاہرہ“ میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ ناول کا کردار ”ظاہرہ“ انگریزی پڑھی ہوئی ہے، اس لیے اس کا منگیتر جو بہت مذہبی ہے اس سے شادی سے انکار کر دیتا ہے۔ فرنگی محل کے ملا بھی اس حق میں ہیں کہ انگریزی پڑھی ہوئی لڑکی سے شادی جائز نہیں ہے اس لیے ولی اللہ مصر و عرب چلا جاتا ہے اور وہاں جا کر اسے علمائے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انگریزی پڑھی مسلمان لڑکی ہی سے نہیں بلکہ اہل کتاب سے بھی مسلمانوں کی شادی جائز ہے۔ (۱۰)

شرر نے ابتدائی سے اپنے ناولوں میں پردے کی سخت گہمی کے خلاف آواز اٹھائی اور ایسے ایسے واقعات بیان کیے، جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورتوں کی ترقی کی راہ میں پردے کی رسم کس قدر حائل تھی۔ اپنے ناول ”مینا بازار“ میں انہوں نے پردے کی سخت مخالفت کی ہے۔ ناول ”بدرائسا کی مصیبت“ کا مرکزی موضوع بھی یہی ہے۔ اس ناول کی غرض و غایت بیان کرتے ہوئے شرر لکھتے ہیں:

”تمیں برس ہوئے یہ مجھ کا ناول پہلے پہل ایک مضمون کی حیثیت سے حیدرآباد

کے رہنے "تھیم سدا" میں شائع کیا گیا تھا اور غرض یہ تھا کہ رسالہ مذکور کے
 لائق ایڈیٹر مولوی محبت حسین صاحب کو ان کی بیش بہا اعتراض یعنی مرید پر دے
 کی مخالفت میں مدد دی جائے۔" (۱۱)

اس زمانے میں پردے کے حامیوں کا ماننا تھا کہ پردے کی رسم اس بات کی
 علامت ہے کہ مسلمان اپنی عورتوں کی قدر کرتے ہیں۔ اس کی عزت و عظمت کی حفاظت
 کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں شرر نے "بدر النساء" کے دیباچے میں سنجیدہ جواب دیا ہے اور
 اس وقت انھوں نے با واسطہ طور پر عورت کو کموڈٹی Commodity ماننے پر سخت اعتراض
 کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

"جس طرح کسی بڑے موٹی یا ہیرے کو آپ سر، یا ہاتھ کمر صندوق میں مقفل
 کرتے ہیں۔ اسی طرح چاہتے ہیں کہ عورتوں کو بھی مایہ عزت قرار دے کر ڈبیا
 میں بند کر دیں۔ خود صہ یہ کہ عورت ہے تو بڑی قابل قدر چیز مگر اس کا شمار غیر ذی
 روح اشیا میں ہوتا ہے۔" (۱۲)

شرر نے اپنے دوسرے ناول "مینا بازار" میں بھی پردے کی شدید مخالفت کی ہے:
 "پردے میں رہنے والی عورتیں جو دنیا و مافیہا سے بے خبر ہیں اور قیدیوں کی
 طرح اپنے گھروں میں دبی کچلی پڑی رہتی ہیں ایک دوسرے سے ملیں جلیں۔
 زمانے اور حالات سے واقف ہوں۔" (۱۳)

شرر کے بعد متعدد ناول نگاروں نے اس موضوع کو اپنے ناولوں میں برتنا شروع
 کر دیا۔ ان سے قبل کسی نے بھی یہ جرأت نہیں کی تھی۔ شرر بنیادی طور پر مذہبی آدمی تھے۔
 مذہب کا انھوں نے گہرا مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے اپنے ناولوں میں پردہ کی
 مخالفت مذہبی نقطہ نظر سے کی اور قرآن و حدیث سے اس پردے کو غلط قرار دیا جو اس زمانے
 میں مسلمانوں میں رائج تھا۔

شرر نے اپنے ناول "دلچسپ" میں بیوہ کی شادی کی پرزور حمایت کی ہے۔ انھوں

نے اپنے ناول میں صاف صاف کہا ہے کہ اسلام میں بیوہ کو دوسری شادی کی اجازت ہی نہیں، بلکہ اس کو اسی طرح کا حق حاصل ہے جس طرح مرد کو حاصل ہے۔

راشد الخیری نے بھی اپنی تخلیقات میں عورت پر سماج میں جن مظالم اور نا انصافیوں کو روار کھا جاتا تھا اس کی دردناک عکاسی کی ہے اور اس کا رقت خیز بیان اس طرح کیا کہ ان کو ”مصور غم“ کہہ جانے لگا۔ بقول صنرا مہدی:

”راشد الخیری بھی اس پردے کے خلاف ہیں جو ہندوستان کے مسلمانوں میں رائج تھا اور مسلمانوں کو یہ گمان تھا کہ اسلام میں اس قسم کے پردے کا حکم ہے یعنی عورت گھر کی چار دیواری میں گھٹ کر مر جائے۔ اس کا پورا بھی کوئی نہ دیکھے نہ آواز سنے۔ مگر اس کے ساتھ وہ بے پردگی کے بھی قائل نہیں ہیں کہ عورتیں کھلے منہ مردوں کے ساتھ گھومیں۔ جیسے جہوں میں جائیں۔ وہ ان مغرب زدہ لوگوں کے خلاف ہیں جو سرے سے پردے کو مسلمان گھرانوں سے اٹھا دینا چاہتے ہیں مگر وہ اندازہ کر رہے تھے کہ وہ بھلے ہی اس کے مخالف ہوں مگر دیر سے دیر سے پردہ ختم ہو جائے گا۔ اپنے ناول ”بنت الوقت“ میں کہتے ہیں، یہ جو ہر (پردہ) جس نے مسلمانوں کی، چھٹی بڑی الٹ، تھوڑا بہت بھرم رکھ لیا تھا مسلمانوں سے دواغ ہو رہا ہے۔ اک روز یہ آئے گا کہ پردے کی خوبی سے تاریخ اسلام قطعی محروم ہوگی۔“ (۱۴)

علامہ راشد الخیری نے اپنے ناولوں میں زیادہ تر عورتوں کی تعلیم پر زور دیا ہے۔ مگر اس تعلیم کو زیادہ فوقیت دی ہے جو گھر کے احاطے میں ہو۔ انہوں نے اپنے کئی ناولوں میں مغربی تعلیم کے غلط اثرات کی وضاحت کی ہے۔ اپنے ناول ”سج زندگی“ کے ایک کردار استانی جی کے ذریعے اس خیال کو واضح کیا ہے کہ نہ

”میں نہیں چاہتی کہ لڑکیاں لکیر کی فقیر بنی رہیں، زمانے کا رخ دیکھ کر کام کرو۔

نہ ایسا کہ دوسروں کی رئیس میں اپنی اصلیت بھول جاؤ۔“ (۱۵)

راتد لکھنے کی کاناں "شام زندگی" عورتوں کی تعلیم کے موضوع پر لکھا گیا ہے۔ اس ناول میں انھوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ سماج کو بہتر بنانے کے لیے سب سے پہلے عورتوں کی بہتر تعلیم و تربیت کا انتظام کیا جانا چاہیے۔ ان کا ماننا تھا کہ تعلیم نسوان کے لیے بہتر تعلیم و تربیت کا انتظام کرنا چاہیے اور انھیں مشنری کی تعلیم سے بچانا چاہیے کیوں کہ وہ لوگ نریوں کو ان کے مذہب و مذہب سے بیگانہ کر رہی ہیں۔

مردانوں کے علاوہ فکشن نگار خواتین نے بھی اپنی تخلیقات کے ذریعے عورتوں کی بہتر حالت کو بنانا شروع کیا ہے۔ اکبری بیگم جو مدہ انجیل میں کے نام سے ادبی دنیا میں مشہور رہیں، ان کا ناول "کدو کی کاناں" ۱۹۰۷ء میں لکھا گیا جس کا موضوع بھی اسی ہے۔ تعلیم نسوان، تحریک نسوان، اصلاح اخلاق و معاشرت ہے لیکن اس میں متوسط طبقے کے بچے، مٹی ٹپتے کی زندگی کو پیش کیا گیا ہے۔ اس ناول کا ایک اہم پہلو روایتی پردے کی ممانعت، مخصوص طریقہ تعلیم کے نظم و ضبط کا تصور بھی ہے جس سے اس زمانے کے روشن خیال و تعلیم یافتہ طبقے کے ذہنی رویوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ یہ دونوں ہی پہلو ایسے تھے جن میں کامیابی مردوں کی حمایت کے بغیر ممکن نہیں تھی۔ اسی لیے مصنفہ نے ناول میں "حسن رضا" کا کردار تخلیق کیا جو تعلیم نسوان، آزادی نسوان کا پر جوش اور سرگرم حامی ہے۔ اس ناول کا مرکزی کردار ثریا جیسے اگرچہ مثالی کردار ہے لیکن اس کی تخلیق میں عورت کی عزت نفس، خودداری اور تعلیم و ترقی کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ وہ نئے عہد کی ایسی سلیقہ مند لڑکی ہے جو مصوری اور موسیقی سے بھی شغف رکھتی ہے۔ لفظ امہدی "ثریا" کی روشن خیالی کی یوں وضاحت کرتی ہیں:

"ثریا نہیں جو تعلیم یافتہ لڑکی ہے وہ شادی کے موضوع پر کھل کر بات چیت کرتی

ہے اور یہ بتاتی ہے کہ وہ کس قسم کے شوہر کو پسند کرتی ہے۔" (۱۶)

محمدی بیگم، ایڈیٹر "تہذیب نسوان" نے تین ناول "صفیہ بیگم" (۱۹۱۳ء) "سنگھڑ

بیٹی“ اور ”شریف بیٹی“ تصنیف کیں۔ صغریٰ بیویوں مرزا کا ناول ”سرگزشت ہاترہ“ (۱۹۲۶) بھی اسی دور کی یادگار ہے اور آپ بیٹی کے انداز میں ایک مظلوم لڑکی کی داستان ہے۔ عباسی بیگم (والدہ حجب امتیاز) کا ناول ”زہرا بیگم“ (۱۹۳۵) کا موضوع کم سنی کی شادی کے منفرد اثرات اور عورت کی روایتی وفاداری پر لکھا گیا ہے۔ ہمارے سماج کا یہ کیا مذاق ہے کہ شوہر ہر طرح کا ظلم روا رکھتا ہے لیکن پھر بھی بیوی شوہر کی محبت کا دم بھرتی ہے۔ عباسی بیگم نے سماج کے اسی پہلو کو طنز و تشدید کا نشانہ بنایا ہے۔

اس زمانے کا ایک اہم نام نذر سجاد (اہلیہ سجاد حیدر یلدرم) کا ہے جو شادی سے قبل نذر زہرا کے نام سے افسانے اور مضامین لکھ کر ترقی تھیں نذر سجاد تعلیم یافتہ، روشن خیال ترقی پسند خاتون تھیں۔ انہوں نے چھ ناول ”حرماں نصیب“، ”آخر القس بیگم“، ”آہ مظلومان“، ”نجمہ“، ”جاں باز“ اور ”ثریا“ تصنیف کیے۔ اگرچہ ان کے ناولوں میں اعلیٰ متوسط طبقے کی تہذیب و معاشرت، افکار و اقدار اور مسائل کی آمیزداری کی گئی ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی ان میں عام عورت کے دل کی دھڑکنیں بھی سنی جاسکتی ہیں جو ہر جگہ در و گرب سے کراہتی ہوئی نظر آتی ہیں۔ عورت کی تعلیم و تربیت کا معامہ ہو یا شادی، بیاد کا یا دیگر معاملات زندگی ہوں ہر جگہ مذہب اور سماج اس کی راہ ناپتھر بنا ہوا ہے۔ نذر سجاد نے اپنے ناولوں میں جہاں مذہب اور سماج کے ٹھیکیداروں کے خلاف تراز بلند کی ہے اور سماج کی کے وقت لڑکی کی رضامندی کو ضروری قرار دیا ہے وہیں انہوں نے اپنے ناولوں میں ختم نس بیگم جیسا کردار بھی پیش کیا ہے جو خود اعتمادی، خود کفایتی اور جدوجہد کی علامت ہے۔ وہ اپنی ذاتی طاقت کی بنا پر ترقی کے منازل طے کرتی ہوئی انسپکٹر آف اسکول کے عہدے تک پہنچ جاتی ہے۔ بقول صاحب

عابد حسین

”ان کے ناول ہم دیکھتے ہیں کہ سیدھے سادھے پلاٹ اور سیدھے سادے کرداروں سے مزین ہوتے ہیں۔ کہانی کے پیرائے میں عورتوں کی گہری زندگی کی نقش کشی، اور اس وقت کی عورت کی سماجی اور معاشی حالت، اس کا مذہبی

احساس، اخلاقی قدروں کا پاس، صبر و برداشت، ایثار و نفس اور محبت کے وسیع اور گہرے جذبے کو ابھار کر لوگوں کو اس سے ہمدردی پیدا کرانا ہی مقصد ہوتا تھا۔ خیالات کی بجائیں، دسی معسے، پلاٹ کی پیچیدگی، غیرہ سے مبرا ہونے پر بھی ناول اس دور کی نڈل کھڑے کی زندگی کی بڑی حد تک صحیح عکاسی کرتے ہیں۔ ناولوں کا رہن سہن، بات چیت رسم و رواج زیادہ تر اپنے ارد گرد کے ماحول ہی سے لیا جاتا ہے۔ مگر اصل حقیقت پہلو بھی پیش نظر رہتا تھا۔ سماج اور مذہب کے نام پر کی گئی ممانعتوں کی طرف اس کے ٹھیکیداروں کو دیکھنا اور ہمدردیوں کو متوجہ کرنا ان ناولوں کی مصنفہ کا مقصد تھا۔“ (۱۷)

نذر سجاد نے اپنے ناولوں کے ذریعے عصری زندگی کے پس منظر میں عورت کے مسائل، اس کے حقیقی جذبات و نفسیات اور خوابوں کی آئینہ داری کی۔ اس سلسلے میں صرف مہدی نے بالکل درست لکھا ہے کہ:

”نذر سجاد حیدر کے پہلے ناول ”آخر القہ“ کی ہیروئن کی شادی اس کی مرضی کے بغیر طے کر دی جاتی ہے اور وہ شوہر اور سسرال دونوں کے ظلم و ستم کا شکار ہو جاتی ہے۔ نذر سجاد حیدر نے اپنے ناولوں میں براہ راست لڑکی کی شادی میں اس کی مرضی اور مناسب موضوع شادی کی وکالت نہیں کی ہے۔ مگر انھوں نے اپنے ناولوں میں جس قسم کی فضا دکھائی ہے اور جس طبقے کی عکاسی کی ہے اس میں خواتین گھٹے ہوئے ماحول کے بجائے بدلتے ہوئے معاشرے میں آزاد فضا میں سانس لیتی ہے۔ مرد اور عورت ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور اپنی پسند کی شادی کرتے دکھائے گئے ہیں۔ یہ طبقہ وہ اعلیٰ متوسط طبقہ تھا، جس نے انگریزی تہذیب و تمدن کا اثر قبول کرنا شروع کر دیا تھا۔“ (۱۸)

نذر سجاد حیدر نے براہ راست اپنے ناولوں میں عورتوں پر عائد پردے کی مخالفت تو نہیں کی لیکن عورتوں کو مردوں سے آزادانہ طور پر ملتے جلتے ضرور دکھایا ہے۔ بقول

”حراماں نصیب کی ہیروئن پردہ نہیں کرتی، اپنے ناول ”ثریا“ میں لکھتی ہیں۔
 کلکٹر صاحب بہادر نے پہلی بیگم صاحبہ کی طرح ثریا جیوں کو بالکل پردہ نہیں کرایا
 تھا، وہ مثل یوروپین لیدیوں کے سوسائٹی میں داخل تھیں۔ بیگم قمر الزماں بھی
 سندھ لال ستیش چندر کلکٹر صاحب قمر الزماں اور کھرچی کے سامنے ہوتی
 تھیں۔“ (۱۹)

مزاح نگار عظیم بیگ چغتائی نے اپنے ناول ”شریر بیوی“ میں پردے کی سختی کا
 عبرتناک انجام دکھایا ہے اور عورتوں کو چار دیواری میں قید رکھنے اور مردوں کا ماتحت
 بنانے کی مذمت کی ہے۔ ان کے مطابق نظر کا پردہ ضروری ہے۔ عورت کو باہری دنیا سے
 علیحدہ رکھنے کا نام پردہ نہیں ہے۔ انھوں نے میاں بیوی کے درمیان ذہنی و جسمانی ہم
 آہنگی دکھانے کی کوشش کی ہے۔ عظیم بیگ چغتائی چوں کہ اردو فکشن کی ابتدائی تانیٹی مسیحا
 عصمت چغتائی کے بھائی تھے اس لحاظ سے ان کے اندر عورتوں کے تئیں مساوات،
 عورتوں کے حقوق یا ان پر جبر و استحصال کے خلاف آواز اٹھانا اور عورتوں کو مردوں سے
 نیچا دکھانا یا تسلیم کرنا وغیرہ جیسے نظریات کا در آنا لازمی تھا۔ حاجی احسن وحشی بلگرامی اشک
 حسرت کے مطابق:

”خدا نے کہیں یہ حکم نہیں دیا کہ عورتیں چار دیواری میں بند رکھی جائیں یہ سب
 مردوں کے ذمہ لگے ہیں۔“ (۲۰)

مرزا رسوا نے بھی اپنے ناولوں کے ذریعے عورت کے نئے مسائل کو اجاگر
 کرنے کی کوشش کی ہے۔ ”اکبری بیگم“ میں پردہ کا مسئلہ ہویا ”امراؤ جان ادا“ میں طوائف
 کا مسئلہ ہویا ان کے دیگر ناول میں عورت کے دوسرے مسائل ہوں، چوں کہ رسوا کا زمانہ
 انیسویں صدی کے ربع آخر کا زمانہ تھا، ہندوستان میں نئی تہذیب کا اثر تیزی سے ہو رہا تھا
 اور رسوا کی یہ دلی خواہش تھی کہ اس معاشرے میں عورت کی حیثیت میں بھی تبدیلی آتا

ضروری ہے اس لیے مرزا رسوا نے اپنے ماں ”اختری بیگم“ میں ایک عورت کو ملازمت کرتے اور خود کفیل دکھایا ہے۔ وہ اپنی اور اپنی ماں کا بار خود اٹھاتی ہے۔ ”شریف زادہ“ میں بھی انھوں نے بیرو کی بیوی کو سہانی کر کے مالی طور پر میاں کا ہاتھ بٹاتے دکھایا ہے۔ رسوا کے یہاں ہندو سہا ہی مگر عورت کا وہ تصور ابھرتا ہے جس میں زندگی کی جدوجہد میں وہ مرد کے برابر کی شریک ہے۔ لیکن رسوا عورتوں کو ملازمت کرنے کی اجازت اس وقت دیتے ہیں، بسبب ان کا کوئی فکیل نہ ہو اور ملازمت سے گھریو زندگی کے تنہم و ضبط پر کوئی اثر نہ پڑے۔ ”اختری بیگم“ کی ”ہرمزی“ صرف اسی لیے نوکری کرتی ہے کہ اس کا اور اس کی بوڑھی ماں کا کوئی سہارا نہیں ہے۔ یہاں یہ بات صاف واضح ہو جاتی ہے کہ وہ عورت کے لیے افتری ملازمت کو مناسب نہیں سمجھتے۔ ان کے نزدیک معنی کا با عزت پیشہ اس کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ بقول فہمید و کیر

”دو عورتوں کی ملازمت کے مغربی تصور کے تحت غنی غف ہیں جس کے تحت میاں اور بیوی دونوں آزاد و خواہ مخار اور خود فکیل ہوتے ہیں، اس سے گھریو نظام میں جو انتشار پیدا ہو سکتا ہے اس کے متعلق ”شریف زادہ“ میں تفصیلی بحث کی ہے۔ ان کے خیالات کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک شادی شدہ عورت کی ذمہ داریاں ایک عید شادی شدہ لڑکی کے مقابلے میں دو چند ہو جاتی ہیں۔ خانہ داری اور شہر و دیہات کی نگہداشت سے متعلق اس کے جو فرائض ہیں وہ ملازمت کی نسبت زیادہ اہم ہیں ان سے عہدہ برآ ہونا اس کی زندگی کا اہم ترین مقصد ہے۔ ملازمت اس مقصد کی تکمیل میں باریق ہو سکتی ہے۔ اب رہا پیسے کمانے کا سون وہ بھی ایک بیوی کا فرض ہے درکما سکتی ہے۔ لیکن نوکری کر کے نہیں بلکہ اپنی ہنر مندی سے۔ اس کی مثال میں انھوں نے عابد حسین کی بیوی کا کردار پیش کیا ہے جو مفلسی کے زمانے میں اپنے شوہر کے ساتھ محبت و شفقت میں برابر کی شریک رہتی ہے۔ میاں نوکری تلاش کرتے ہیں وہ سلائی کر کے پیسا پیدا

کرتی ہے۔ اپنی کفایت شعاری، نیک نیتی اور محنت کے نتیجے میں وہ بہت جلد
مفسی سے نجات حاصل کر رہتی ہے۔“ (۲۱)

مندرجہ بالا اقتباس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ رسوا عورتوں کی تعلیم، پردہ گو کہ دیگر
مسائل کی عکاسی تو کرتے ہیں اور اس سے بہرہ روی کا اظہار بھی کرتے ہیں لیکن تانیثی
نقطہ نظر سے اگر ہم رسوا کے افکار کا جائزہ لیں تو یہ حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ رسوا کا عورت
کے تئیں نظریہ روشن خیال ہوتے ہوئے بھی دقیانوسی ہے۔ یعنی کہ خوشگوار زندگی کی تعمیر کے
لیے دونوں کو لازم و ملزوم قرار دیتے ہوئے بھی دونوں کے فرائض کو الگ الگ خانوں میں
بانت دیتے ہیں۔ ان کے اس خیال کی وضاحت یوں ہوتی ہے

”مرء کا فرض ہے منزل کے لیے ضروریات کا مہیا کرنا، عورت کا فرض ہے منزل
کی اندرونی حالت کو درست رکھنا۔ یہ دونوں فرض ان دونوں لفظوں سے اچھی
طرح تعمیر کیے جاسکتے ہیں۔“ مرء کا فرض کمافی عورت کا فرض ”رہستی“ ان
دونوں میں سے جس نے اپنا فرض ادا نہیں کیا وہ خدا کا بھی گناہگار ہے اور نظام
معاشرت کا بھی اور اس گناہ کی دنیا میں یہ سزا ہونی چاہیے کہ ایسے مرء یا عورت
نے حقوق منزل مطبق کر لیے جا میں۔ نگہنویاں شوہریت کی لیاقت نہیں رکھتا اور
چونکہ عورت اس قابل نہیں کہ وہ کسی شریف کی بیوی ہو سکے۔“ (۲۲)

یعنی شوہر کی مکمل اطاعت و فرمان برداری رسوا کے نزدیک ایک عورت کے کردار
کی بنیادی صفات ہیں۔ ان کے مطابق باہمی خلوص کا دار و مدار ایک دوسرے کے اعتماد پر
منحصر ہے۔

تانیثی تناظر میں اگر ہم پریم چند اور ان کی تخلیقات کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے
کہ دیگر مصنفین کے مقابلے میں پریم چند کا ذہن زیادہ وسیع تھا۔ پریم چند نے ہندوستانی
سماج میں عورتوں کی حیثیت کا بڑا عمیق مطالعہ کیا تھا۔ عورت اس زمانے تک ایک دلی اور کچلی
ہوئی مخلوق کی حیثیت رکھتی تھی۔ اس پر شوہر کا رعب و دبدبہ اس قدر حاوی تھا کہ اس کی اپنی

کوئی انفرادی حیثیت نہیں تھی۔ مرد مرکوز معاشرے میں اس کے اپنے مسائل کی کوئی وقعت نہیں تھی۔ وہ صرف شوہر کے لیے زندہ تھی۔ اس کے بچوں کی پرورش اور اس کا دل بہلانا ہی عورت کا فرض اولین تصور کیا جاتا تھا۔ خاندانی و سماجی مسائل میں اس کی رائے کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ جہیز کی بدترین رسم اس کو بوڑھے اور بدکار مردوں سے شادی کرنے پر مجبور کرتی تھی۔ شادی میں لڑکی کی رائے کا کوئی دخل نہیں تھا۔ بے جوڑ شادیوں نے عورتوں کی خوشیوں کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا تھا۔ شوہر کی لاش کے ساتھ زندہ جل جانا اس کے لیے ایک معمولی بات تھی۔ کیونکہ ستی ہو جانا شوہر کی موت کے بعد کی دردناک زندگی، زندہ جل جانے کی وقتی تکلیف سے زیادہ اندوہ ناک اور کرب انگیز تھی۔ بیوہ ہونے کے بعد شادی نہیں کر سکتی تھی۔ ایسی حالت میں شوہر کے مرنے کے بعد اس کی جائداد یا ملکیت میں اس کا کوئی حق نہیں تھا۔ پریم چند نے ایک حساس اور صاحب دل فنکار کی حیثیت سے ان سب چیزوں کو دیکھا اور ان تمام مسائل پر ناول اور افسانے لکھے۔ ان کا خیال تھا کہ جب تک عورت کو معاشی آزادی نہیں ملے گی تب تک وہ شوہر کی دست نگر اور محتاج رہے گی۔ سردار جعفری نے لکھا ہے کہ

”عورت ابھی تک معاشی اور سیاسی آزادی کے میدان میں نہیں اتری تھی۔ کیوں کہ اس میدان میں اترنے سے پہلے اس کا جسمانی طور پر جنم لینا ضروری تھا۔ اور ترقی پسندی کے ابتدائی دور میں وہ جنم لے رہی تھی۔ یہ مردوروں کے بعد دنیا کی سب سے مظلوم مخلوق ہے۔ جو دہرے مظالم کا شکار رہی ہے ایک طرف معاشی مظالم دوسرے جنسی مظالم جنہیں مردوں کی برتری کے جھوٹے تصور کی بنیاد پر روارکھا گیا ہے۔“ (۲۳)

اس میں شک نہیں کہ مذہب، اخلاقیات اور دوسرے سہارے لے کر مردوں نے عورتوں پر اپنی برتری کو مسلط کیا۔ شادی کو ”کنیادان“ کا نام اسی لیے دیا گیا کہ مرد کا اس پر ہمیشہ حق رہے۔ ویدوں اور شاستروں میں بھی مرد کو تھکندا اور برتر اسی لیے ثابت کیا گیا کہ

عورتیں کبھی مساوات کی طلب گار نہ ہوں۔ اس سمت میں بعض سماجی و اصلاحی تحریکوں نے عورتوں کی اہمیت اور اس کے مسائل پر توجہ مرکوز کی۔ اس کے بعد تحریک آزادی اور ترقی پسند تحریک نے بھی عورتوں کو برابر کا درجہ دینے اور ان کے دیگر گوں حالات کو تبدیل کرنے کی کوشش کی۔ پریم چند کسی نہ کسی صورت میں ان تمام تحریکوں سے وابستہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بیواؤں کی شادی کی حمایت اور سستی جیسی منحوس رسم کی شدید مخالفت کی۔ فہمیدہ کبیر لکھتی ہیں:

”پریم چند شعوری طور پر اپنے دور کی تمام تر تحریکوں سے خواہ وہ سیاسی ہوں یا معاشرتی متاثر ہیں۔ لیکن سب سے زیادہ اثر انھوں نے آریہ سماج سے قبول کیا۔ خاص طور سے عورتوں کی سماجی اصلاح کے متعلق ان کے نظریات پر آریہ سماج تصورات کی گہری چھاپ ہے۔ ان کے ناولوں میں روحانیت کا عنصر بھی اس تحریک کے اہم رکن سوامی دوبیکانند کی تعلیمات سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔“ (۲۴)

پریم چند ایک ترقی پسند ادیب تھے اور ایک ایسے نظام کے خواہشمند تھے جہاں مساوات، انسانیت، شرافت اور انصاف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سماج کے ہر طبقے کو زندگی کی جدوجہد میں برابر کا شریک کار دیکھنا چاہتے تھے۔ اس کے لیے ضروری تھا کہ عورت پہلے خود کفیل بنے۔ وہ معاشی حیثیت سے جب تک مرد کی محتاج رہے گی نہ خود اپنے لیے کچھ کر سکے گی اور نہ ملک و قوم کے لیے۔ ڈاکٹر شمیم نکھت یوں رقمطراز ہیں:

”پریم چند عورتوں اور مردوں کی برابری کے حق میں تھے۔ وہ گھریلو معاملات ہوں یا ملکی مسائل ان کی نگاہ میں اسی وقت حل کیے جاسکتے تھے جب دونوں اس کے لیے کوشش کریں اور اگر ان میں کسی کا مرتبہ کم یا زیادہ ہوگا تو ایک کی برتری دوسرے کے کام میں حارج ہوگی اور وہ سماج کی بے انصافیوں کے خلاف پورے طور پر نکل نہیں لے سکیں گے۔ اس لیے انھوں نے اپنے ناولوں میں

عورتوں کو مردوں کے پوش بدوش لاکھڑا کیا۔ ہر بچن عورت، پندتوں اور
 مہاجنوں کے ظلم و ریادتوں سے متاثر ہوتی ہے اور ان مظلوم و جبر کے خلاف
 احتجاج کرتی ہے۔ اسی طرح خاتمی زندگی میں بھی وہ عورتوں اور مردوں کی
 برابری پر زور دیتے ہیں۔“ (۲۵)

فیس راج رہبر بھی پریم چند کے تین کچھ اسی طرح کا خیال پیش کرتے ہیں
 ”ادمان میں عورتوں کو سب سے زیادہ مظلوم سمجھتے تھے اور وہ اپنے ناموں اور پہنائوں
 میں عورتوں پر مردوں کی پادتی کے خلاف احتجاج کرتے رہے۔“ (۲۶)

اس طرح پریم چند نے عورت کے تمام ناگفتہ بہ حالات و کوائف کا نقشہ اپنے
 ناموں اور افسانوں کے توسط سے کھینچا۔ خواہ وہ ”پرکلیا“ (ہندی میں) اور ”پریمیا“ (ہندی
 میں) اور ”میں“، ”مخرمہ ہم خواب“ اور ”بیوہ“ میں بیوہ کا مسئلہ ہو یا ”نرملہ“ ”بیوہ“ اور ”بازار حسن“
 میں بے جوڑ شادی کا مسئلہ ہو، پریم چند شادی کے معاملے میں نہ صرف یہ کہ عورتوں کی
 آزادی رائے کے قائل نظر آتے ہیں بلکہ وہ اس بات کی شدید حمایت کرتے تھے کہ عورت
 اور مرد کو تبادلہ خیالات کا بھی موقع ملنا چاہیے۔ ان کے نزدیک شادی ایک معاہدہ ہے جس
 کی کامیابی کا انحصار فریقین کی رضا مندی پر منحصر ہے۔ پریم چند کا عہد اصلاحی تحریکات کا عہد
 تھا۔ نوبت حقوق نسواں کے تھے اپنی بیداری اور سرگرمی کا مظاہرہ کر رہے تھے۔ ہندو سماج
 میں طلاق کی رسم جاری کرنے کی کوششیں بھی ہو رہی تھیں تاکہ ناموافقیت کی صورت میں
 عورت بھی حلاق کے ذریعے ازدواجی بندھن سے آزادی حاصل کر کے اپنے طور پر زندگی
 بسر کر سکے۔ ”میدان عمل“ میں پریم چند اس کے حامی نظر آتے ہیں:

”طلاق یہاں جاری ہو جانے، دو مظلوم ہو گا کہ ہماری زندگی کتنے آرام سے
 گزرتی ہے۔“ (۲۷)

عورت کی زیوں حالی کا جائزہ لیتے ہوئے پریم چند اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ
 معاشرے میں چوں کہ حصول معاش کا فرض صرف مرد انجام دیتا ہے اس لیے عورتوں کو یہ

سمجھنے پر مجبور کر دیا گیا ہے کہ وہ ہر طرح سے مردوں کی دست نگر ہے۔ چنانچہ اپنی اس بے چارگی کی بدولت وہ ہمیشہ مجبور و مقہور رہی ہیں۔ ستر ا کے یہ طنز یہ جملے ملاحظہ ہوں:

”عورت مرد کے پیروں کی جوتی کے سوا اور ہے ہی کیا؟ مرد چاہے جیسا ہو، چور ہو،

ٹھک ہو، بدکار ہو، شرابی ہو، عورت کا فرض ہے کہ اس کے پیروں کو پیسے۔“ (۲۸)

اس اقتصادی غلامی کا نتیجہ بعض اوقات طوائف کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔

بقول فہیدہ کبیر:

”عورت مرد کے جبر و حکم کے خلاف بغاوت کر کے با عزت اور آزادانہ طور پر روزی کما چاہے تو اس پر سارے دروازے بند کر دیے جاتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ طوائف کا پیشہ اختیار کر کے آزادانہ طور پر اپنے لیے ذریعہ معاش فراہم کرے۔“ (۲۹)

پریم چند کی نظر میں صرف طوائف کو ہی مورد الزام نہیں ٹھہرایا جاسکتا بلکہ اس کی ساری ذمہ داری مردوں پر عائد ہوتی ہے۔ سماجی اصلاح کے نقطہ نظر سے وہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ طوائفوں کو شہر کے ممتاز مقامات سے بنایا جانا چاہیے۔ لیکن ان کی اس تجویز میں اس در ماندہ اور استحصال زدہ طبقے کے ساتھ نفرت کا شائبہ بھی نظر نہیں آتا۔ در حقیقت اس کے لیے وہ گہری ہمدردی رکھتے تھے۔ بازار حسن میں انھوں نے کہا ہے

”ہم نے اس اخراج کی تجویز اس لیے نہیں کی ہے کہ ہمیں ان عورتوں سے نفرت ہے، ہمیں ان سے نفرت کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ یہ ان کے ساتھ سخت بے انصافی ہوگی۔ یہ ہماری ہی ہوس رانیاں، ہماری ہی تمدنی برائیاں، ہمارے ہی مذموم رسم و رواج ہیں۔ جنھوں نے یہ مجسم صورت اختیار کر لی ہے۔ یہ بازار حسن ہماری پرداغ معاشرت کا عکس ہے۔ ہم کس منہ سے انھیں حقیر سمجھیں؟ ان کی حالت واقعی قابل رحم ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ہم انھیں راہ راست پر لائیں، ان کی اصلاح کریں اور یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ

شہر سے باہر مکروہات اور ترغیبات سے دور ہیں۔“ (۳۰)

پریم چند کی نظر میں بہت کم عورتیں محض نفس پرستی کی خاطر یہ پیشہ اختیار کرتی ہیں۔ ورنہ زیادہ تر حالات کی ماری ہوئی مظلوم عورتیں سماج میں اپنے لیے کوئی معقول جگہ نہ پا کر اس جہنم کا رخ کرنے پر مجبور ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے وہ ان سے نفرت کرنے کے بجائے انھیں باعزت حیثیت دینا چاہتے ہیں۔ وہ ان لوگوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں جو اپنی نفس پروری کے لیے طوائف کے کوٹھے پر جانا تو معیوب نہیں سمجھتے، لیکن اسے سماج میں عزت دینے کو تیار نہیں۔ ”بازار حسن“ میں سمن کی زبان سے قوم کی بے حسی پر جو گہرا طنز کیا ہے، اس میں اس شدید کرب کی جھلکیاں نظر آتی ہیں جو اس مظلوم طبقے کی تباہی سے ان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ اپنے عہد کے دوسرے مفکرین کی طرح پریم چند کا بھی یہ خیال ہے کہ۔

”جب تک عورتوں کی تعلیم کا رواج نہ ہوگا نفلی ترقی غیر ممکن ہے۔“ (۳۱)

ان کے نزدیک عورتیں تعلیم یافتہ نہ ہوں تو ان میں خودداری اور اپنے حقوق کا احساس پیدا نہیں ہو سکتا۔ پریم چند نے عورت کو مختلف زاویے سے دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے یہاں شوہر کی اطاعت بھی بیوی کا اولین فرض ہے، لیکن اگر وہ بیوی کی توجہ نہ کرنا ہے تو اس کے ناجائز اقتدار سے بغاوت کرنے کا بھی اسے پورا حق حاصل ہونا چاہیے۔ ”میدان عمل“ میں سکھدا کی زبان سے انھوں نے اپنے خیالات کا اس طرح اظہار کیا ہے:

”اب کوئی اس گمان میں نہ رہے کہ شوہر چاہے کچھ کرے اس کی عورت اس کے

پانوں دھو دھو کر پیے گی اسے اپنا مالک سمجھے گی۔ وہ دن لہ گئے۔“ (۳۲)

پریم چند کے ابتدائی ناول زیادہ تر گھریلو مسائل پر مبنی تھے اور اس میں اصلاح کا پہلو زیادہ نمایاں ہوتا تھا۔ بیوہ کا مسئلہ، طوائف کا مسئلہ، تعلیم کا مسئلہ، تعداد ازدواج کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ۔ لیکن بعد کے ناولوں میں عورت کے دوسرے روپ کو بھی پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی یہاں عورت کو انھوں نے ایک سیاسی اور سماجی کارکن کی حیثیت سے بھی فعال

دکھایا ہے۔ پریم چند سے قبل کسی بھی مصنف نے اتنی جرأت کا ثبوت نہیں دیا تھا کہ عورتوں کو پس ماندگی سے نکالنے کی کوشش کرے اور انھیں مردوں کے دوش بدوش لا کھڑا کرے۔ اس ضمن میں ہم پریم چند کو تانیٹی تحریک کے نصب العین سے بہت قریب پاتے ہیں۔ کیوں کہ تانیٹی تحریک کا مقصد ہی یہی تھا کہ عورت صرف خانگی زندگی میں ہی گھری نہ رہے بلکہ حیات و کائنات کے نشیب و فراز سے مقابلہ کرنے کی ہمت رکھے اور شعبہ ہائے زندگی میں اپنے حقوق کے تئیں بیدار رہ کر مردوں کے ساتھ کندھا سے کندھا ملا کر چلے۔ یہ کام اردو کے ادیبوں اور ناول نگاروں میں سب سے پہلے پریم چند نے انجام دیا۔ پریم چند کے ان ناولوں میں ”چوگان ہستی“، ”نہن“ اور ”میدان عمل“ خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ ”چوگان ہستی“ میں ”برانی چاہوئی“ کے کردار میں بیدار ذہن رکھنے والی ایک عورت کو پیش کیا گیا ہے۔ جو حوصلہ جرات و ہمت اور خودداری کی اچھی تصویر پیش کرتی ہے۔ صوفیہ ناول کا دوسرا کردار ہے جو ہر اعتبار سے دکش کردار ہے۔ اس میں حب الوطنی کا بھی جذبہ ہے اور عوامی تحریک میں حصہ لینے کی خواہش بھی۔ اس وقت ملک گیر سیاسی تحریکات کی وجہ سے عوام میں بیداری آ رہی تھی اور لوگ آزادی کی اس تحریک میں حصہ لینے کے لیے آگے بڑھ رہے تھے۔ آزادی نسواں کی جدوجہد بھی زور پکڑتی جا رہی تھی اور اب عورتوں نے بھی عوامی تحریک اور ستیہ گرہ میں حصہ لینا شروع کر دیا تھا۔ (۳۳)

صوفیہ کے کردار کے بارے میں پریم چند نے ایک خط میں لکھا ہے کہ اس کو پیش کرتے وقت ان کے پیش نظر مسزانیی بسنت کا کردار تھا۔ جو ہندوستانی تانیٹی تحریک کی روح رواں تسلیم کی جاتی ہیں۔ مسزانیی بسنت نے اپنی بیداری اور مستقل مزاجی کے ذریعہ عورت کے آفاقی مسئلے کو اٹھانے کی کوشش کی۔ وہ ہر مذہب کی اچھائیوں کو تسلیم کرتی تھیں اور عورتوں کے حقوق کے لیے جدوجہد کر رہی تھیں، یہ تمام باتیں کسی نہ کسی سطح پر ہمیں صوفیہ کے کردار میں بھی نظر آتی ہیں۔

پریم چند نے گاندھی جی کے نظریات سے خاصا اثر قبول کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ

انہوں نے اپنی تخلیق سے کہ فریے معاشرے میں عورتوں کے ساتھ برتی جانے والی عدم مساوات پر بھرپور روشنی ڈالی۔

قاضی عبدالغفار نے اپنے ناول ”لیلیٰ کے خطوط اور مجنوں کی ڈائری“ میں طوائف کو مرکزیت دی اور اس کے ساتھ ہونے والی نا انصافیوں کو اپنا موضوع بنایا۔ انہوں نے ایک طوائف کی زبانی مردوں کے غیر متصف نہ رویوں اور وہ سے معیار پر گہرا طنز کیا۔ لیلیٰ کے اندر اس قدر جرات و سبب پائی ہے کہ وہ برجستہ سماج پر وار کرتی ہے۔ فرسودہ سماج کے نیکے داروں کو وہ اپنا نشانہ بناتی ہے جن کے ہاتھوں عورت مستقل ظلم و جبر اور استحصال کی شکار ہے۔ قاضی عبدالغفار سے قبل بہت سے ادیبوں نے سماج کے سب سے گرے ہوئے اور بدنام زمانہ طبقہ یعنی طوائف کو اپنا موضوع بنایا۔ انجم کسمندوی کا ناول ”شتر“ کی خانم جان ہو یا قادی سر فراز حسین کی ”شاہد رمن“ کی ”نہنجی جان“ یا ڈپٹی نذیر احمد کی ”فسانہ مبتلا“ کی ”ہیالی“ ہو یا ”ایڈی“ کی ”سزا دی بیگم“ مرزا رسوا کے شہر فاق ناول ”امراؤ جان ادا“ کی ”مراؤ“ ہو یا پریم چند کے ”بازار حسن“ کی ”سمن“ یا شہاب کی ”سرگزشت“ کی ”اختر“ ہوا ان تمام کرداروں کی شکل میں طوائف کی زندگی اور اس کی درد بھری داستان کو بیان کیا گیا ہے۔ لیکن قاضی عبدالغفار کی لیلیٰ ان معنوں میں دیگر طوائفوں سے منفرد حیثیت رکھتی ہے کہ یہاں پہلی بار ایک عورت سوچتی ہے محسوس کرتی ہے زندگی اور محبت کے بارے میں اپنی ایک رائے رکھتی ہے جس کی قرب کے سوا بھی مرد سے کچھ اور طلب کرتی ہے۔

قاضی صاحب کے پیش روؤں نے عورت کو صنف نازک، حسن و عشق کا مجسمہ اور سب زبان شے بنا کر پیش کیا تھا۔ اس میں صرف حسن تھا، دمداری تھی، نزاکت تھی، وفاداری تھی اور درد و آہ کی کراہیں تھیں۔ لیکن زندگی کی کڑوی حقیقتوں سے مقابلہ کرنے والی گوشت و پوست کی وہ پہلی نہیں تھی جو در بدر کی ٹھوکریں کھانے کے بعد کوٹھے پر بیٹھی اپنے جسم کی خرید و فروخت کرتی ہے، لیکن اپنی روح کو اس کا رو با رشوق سے الگ رکھتی ہے۔

”میں صرف کاروبار کی حد تک دوستی نبھاتی ہوں میں جسم بیچتی ہوں روح نہیں،

جسم گندہ ضرور ہے لیکن روح ابھی معصوم ہے۔۔۔ پیارے دوست۔۔۔ قسمت
 بری سہی پر طبیعت بری نہیں۔ میری زندگی ناپاک ہے جس دل ہی دل میں اپنے
 وجود سے شرماتی ہوں۔ مگر اس مکروہ و دنیا اور مکروہ تر دنیا والوں نے جہاں پھینک
 دیا جس گندہ میں ڈال دیا اسی میں جتلا ہوں اور اب گناہ کی بھاری زنجیریں
 میرے پاؤں میں ہیں لیکن یہ نہیں کہ جس باقی نہ ہو۔ جس باقی نہ ہوتی تو میں تم
 سے اس طرح کی باتیں نہ کرتی۔“ (۳۴)

قاضی صاحب نے لیلیٰ کے ذریعہ عورت کے جس درد و کرب کی تصویر کشی کی
 ہے، وہ یقیناً ناقابل فراموش ہے۔ قاضی صاحب کے لفظوں میں
 ”اپنی مختہ داستان میں وہ اپنی آنکھوں بد نصیب بہنوں کی روداد زندگی بیان کرتی
 ہے جو اس ملک میں مردوں کی نفس پرستی پر قربان کی جاتی ہیں۔ لیلیٰ کی زندگی کا
 بر نقش فریادی ہے۔“ (۳۵)

لیکن لیلیٰ نہ صرف یہ کہ اپنی مظلومیت کی داستان سناتی ہے اور اپنی اس حیثیت
 پر تاناں رہتی ہے، بلکہ پدری سماج کے ٹھیکیداروں کی شاطرانہ ذہنیت کو بھی جگہ ظاہر
 کرتی ہے

”عورتیں ناقص العقل ہوتی ہیں۔ فطرتاً مرد سے کمتر ہیں آج میں بالائے بام
 گھڑی موکر پکارتی ہوں، برسر بازار پکارتی ہوں کہ ہمارے وہ محافظ و نگراں
 کہاں ہیں، مسجدوں میں احمقوں یا مندروں میں۔“ (۳۶)

یہی نہیں لیلیٰ دوسری جگہ اس سے بھی زیادہ تلخ اور سخت الفاظ میں معاشرے میں
 عورت کے ساتھ ہوئی نا انصافی کے خلاف احتجاج کرتی ہے۔ اور مذہبوں کے اقوال کا سہارا
 لے کر یوں گویا ہوتی ہے۔

”کس طرح گزشتہ پانچ ہزار برس میں خدا کی مخلوق کے نصف حصے کو دوسرے
 نصف نے اپنا غلام بنایا، مٹایا، شمار سے باہر کر دیا۔ مرد اپنے کو خدا کی تصویر اور

عورت کو شیطان کے آنے کا راستہ سمجھتا رہے۔“ (۳۷)

جب تک یہ پرائیڈ سماج رہے گا اسی طرح کاسوک عورت کے ساتھ روا رکھا جائے گا۔ اس لیے قاضی صاحب اپنی ہر تحریر کے ذریعے عورت کو اپنے حق کے لیے بغاوت پر آمادہ کرتے ہیں اور پدری سری سماج میں اپنا سر بلند کر کے باعزت زندگی جینے اور مساوی حقوق کا اہل تسلیم کراتے ہیں۔

آخر میں قاضی صاحب لیلیٰ کی شادی ایک شریف اور مہذب انسان سے کراتے ہیں اور ایک طوائف کو بیوی کا روپ دیا کر معاشرے کی ذہنیت کو تبدیل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کا لہجہ طوائف سے ہمدردی اور رحم کا نہیں ہے، بلکہ سماج سے انصاف مانگنے والی باغی عورت کا ہے جو اپنا حق مردوں کی بنائی دنیا سے مانگ رہی ہے۔ طوائفوں کا کردار اب تک گھر کو تباہ کرنے والی ویسپ کا ہوتا تھا جو اپنی اداؤں سے شریف اور باعزت عورتوں کے شوہروں کو ان سے چھین جیتی تھی اور قری کی ساری ہمدردی ان نیک بیویوں سے ہوتی تھی مگر طوائف سے نہیں۔ سب سے پہلے رسوا پھر پریم چند اور آخر میں قاضی عبدالغفار نے اس تصور کو بالکل بدل دیا اور طوائف کے ساتھ ہونے والی نا انصافی کی طرف لوگوں کی توجہ مبذول کرائی۔ اس طرح قاضی صاحب عورت کی بہتر اور توانا حیثیت کے لیے سماج میں ایک نئے انقلاب کے پیش رو بن جاتے ہیں۔

ناول کے علاوہ افسانوں کے ذریعے بھی عورت کے نئے مسائل کو پیش کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ بیسویں صدی کی دوسری اور تیسری دہائیوں سے پریم چند نے پہلی بار گاؤں اور متوسط طبقے کی عورت کو اردو افسانے میں جگہ دی۔ یہ وہ عورت تھی جو مرد کے ساتھ محنت کرتی ہے۔ خاندان کی ایک ذمہ دار فرد ہے اور شوہر کی زیادتی سہہ کر ”کفن“ کی ہیروئن کی طرح چپ چاپ مر جاتی ہے۔^{۳۸} پریم چند کے بعد اعظم ترپوری، علی عباس حسینی، حجاب امتیاز علی، سہیل عظیم آبادی اور حیات اللہ انصاری نے شہر اور دیہات کی ایسی عورتوں کے مسائل پر توجہ دی، جو ان سے قبل کسی نے نہیں دی تھی۔ سماجی حقیقت

نگاری کے اس دور میں افسانے میں حقیقت شناسی کے ایک طاقت ور رجحان کی بنیاد پڑی۔ اور ان اہم افسانہ نگاروں اور خواتین افسانہ نگاروں کے یہاں عورت ایک خاندان کے فرد کی شکل میں نظر آنے لگی۔

اس وقت ہندو سماج میں عورت کے تعلق سے متعدد مسائل ایسے تھے جن پر قابو پانا نہایت ضروری تھا۔ ان میں سب سے زیادہ خستہ اور قابل رحم حالت بیواؤں کی تھی۔ جن کے ساتھ داسیوں کا سلوک کیا جاتا تھا۔ بیوہ ہوتے ہی ان کے بال کٹوا دیے جاتے تھے، معقول غذا، عمدہ لباس اور زیورات سے محروم کر دیا جاتا تھا۔ دوسری شادی کا تصور تو دور انھیں بقیہ عمر اچھے بستر پر سونا بھی نصیب نہ ہوتا تھا۔ تو ہم پرستی کی بنا پر ان کو منحوس خیال کیا جاتا تھا۔ خوشی کے موقعوں پر ان کا دیکھ لیا جاتا یا ان سے ملنا بدشگونی کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ یہ کیفیت صرف بیواؤں کی نہ تھی بلکہ بعض اوقات سہاگنوں کی بھی زندگی اجیرن بن جاتی تھی۔ افسانہ ”ابھاگن“ میں پریم چند نے ایک ایسی بد نصیب سہاگن کے کردار کو پیش کیا ہے جو میلہ کے ہنگامے میں کھو جاتی ہے اور جب گھر واپس آتی ہے تو اس کی غفلت کو داغدار سمجھا جاتا ہے۔ شوہر اس کو اپنی زوجیت سے علیحدہ کرتے ہوئے کہتا ہے:

”میں تمہاری پرورش کا بار اٹھانے کو تیار ہوں، جب تک زندہ رہوں گا تمہیں

نان و نقد کی تکلیف نہ ہونے دوں گا۔ پر اب تم میری بیوی نہیں ہو سکتی۔“ (۳۹)

افسانے کا کردار ”مر جادا“ اپنی پاکیزگی کی بے شمار قسمیں کھاتی ہے لیکن ”پر شرام“

کچھ بھی تسلیم کرنے کو رضامند نہیں ہوتا ہے۔ اس کا بس ایک ہی جواب ہے:

”تمہارا کسی غیر مرد کے ساتھ ایک لمحہ بھی تخیل میں رہنا تمہاری عصمت میں داغ

لگانے کو کافی ہے۔“ مر جادا دو تین منٹ تک سکتے کے عالم میں کھڑی رہی جیسے

اسے شبہ ہو رہا ہو کہ یہ وہی گھر ہے، یہ وہی میرا شوہر ہے، یہ وہی میرا لڑکا ہے یا

کوئی خواب ہے۔ دفعتاً اس نے آپ ہی آپ کہا، تو جانے دو، بچے کو بھی نہ

دیکھوں گی، سمجھ لوں گی کہ میں بیوہ بھی ہوں اور باندھ بھی۔“ (۴۰)

ہمارے معاشرے کا یہ کیسا دستور ہے کہ مرد کے لیے سات خون معاف ہے۔ لیکن عورت کی ذرا سی لغزش بھی گردن زدنی۔ ہماری سوسائٹی میں طوفان پیا ہونے لگتا ہے۔ لیکن پریم چند نے عورتوں کے مسائل کا تذکرہ کر کے سماجی شعور کو بھجھوڑنا شروع کیا اور معاشرے سے اس کے مساوی حقوق کے لیے درخواست کی۔ بقول صالحہ عابد حسین ان کی تعمیر کردہ دنیا میں عورت ہر رنگ میں جلوہ گر نظر آتی ہے۔

”ان عورتوں میں رانیاں ہیں، ٹھکرانیاں ہیں، رانچہ تانیاں ہیں، کہارنیاں، میں، انائیں، محنت کش طبقے کی مزدور عورتیں، کسان زادیاں، شہر کی اعلیٰ تعلیم یافتہ عورتیں جن میں فیشن پرست تلیاں بھی ہیں اور شوقین مزاج بیویاں بھی، علم و عقل کی پتلیاں بھی اور اپنی لانچ بیچنے والی طوائفیں بھی، لیکن ان میں کوئی بھی مٹی کا مادھو، کاشھ کی پتلی، چمڑی کی گڑیا، بے حس بے جان پیکر نہیں نہ سب خوبیوں کا مرقع ہیں نہ برائیوں کی پوٹ، آپ ہر چہرے پر زندگی کی کشمکش کی پرچھائیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہر سینے میں عورت کے دل کی دھڑکن سنی جاسکتی ہے، ہر آنکھ میں عورت کی روت جھانکتی نظر آتی ہے۔“ (۴۱)

پریم چند پہلے ادیب ہیں جنہوں نے عورت کو میرا اور ساورتی کے ساتھ ساتھ درگا اور کالی کے روپ میں بھی پیش کرنے کی جسارت کی اور شخصیت کے سیاہ و سفید پہلوؤں کی آمیزش کی بنا پر ان کے افسانوں میں مجموعی طور سے عورت کا کردار بلند اور پروقار ہو گیا ہے جو حالات کا مردانہ وار مقابلہ کرنے کے لیے کمر بستہ ہے۔ پریم چند افسانہ ”بازیافت“ میں لکھتے ہیں کہ:

”عورت محض کھانا پکانے، بچے جنمنے، شوہر کی خدمت کرنے اور ایکادشی کا برت رکھنے کے لیے نہیں بنی ہے۔ اس کی زندگی کا مقصد اس سے بہت اعلیٰ ہے وہ انسان کی تمام مجلسی، چنی، عملی ترقیوں میں برابر کا حصہ لینے کی مستحق ہے۔“ (۴۲)

افسانہ ”کسم“ بھی ان ہی خیالات و نظریات کی تائید کرتا ہے:

”مرد سمجھتا ہے کہ شادی نے ایک عورت کو نظام بنا دیا ہے وہ اس کے ساتھ جتنا چاہے ظلم کرے کوئی اس سے باز پرس نہیں کر سکتا۔ اگر اسے خوف ہوتا کہ عورت بھی اس کی اینٹ کا جواب پتھر سے نہیں، اینٹ سے بھی نہیں ٹھٹھکڑ سے دے سکتی ہے تو اسے کبھی اس بد مزاجی کی جرأت نہ ہوتی۔“ (۴۳)

طوائف کے مسئلے کو بھی پریم چند نے اپنے افسانوں کا موضوع بنایا۔ کیوں کہ طوائفوں کے پیٹھے کو فروغ دینے میں ہندوستان کی چند فرسودہ روایتیں بھی معاون رہی ہیں۔ مدن موہن سکسینہ شاستروں کے توسط سے اس تاریک پہلو پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

”کام سوتروں میں پرانے زمانے کی بیواؤں کا ذکر ملتا ہے اس کے مطابق سوناروں اور حلیہ کاروں کی عورتوں کے ساتھ غیر مرد جماع کر سکتا تھا۔ سوتوں سے کم درجہ پانے والی جوان اور بیوہ جو خوبصورت تھیں لیکن جس کا شوہر پردیس میں رہتا تھا یا جس کا شوہر بد صورت ہوتا تھا یا بیمار رہتا تھا، اس کے ساتھ غیر مرد جماع کر سکتا تھا۔ پدمہن دان سے پتہ چلتا ہے کہ خوبصورت لڑکیوں کو خرید کر مندر کو دان کیا جاتا تھا جہاں بیماری اس کے ساتھ ہم بستری بھی کرتے تھے۔“ (۴۴)

پریم چند نے اس کی ذات کے کرب کو شدت سے محسوس کرتے ہوئے اسباب و علل تلاش کیے اور ان موضوعات پر قلم اٹھایا۔ انھوں نے متعدد افسانوں میں عورت کے سماجی مرتبہ کی دکالت کی اور معاشرہ میں اس کو باعزت و ایس لانے کے لیے راہیں ہموار کیں۔ اعظم کرپوری نے بھی اپنے افسانوں میں ہندوستانی عورت کی مصیبتوں اور لاچار یوں کی فنکارانہ مصوری کی ہے۔ وہ مولانا امداد صابری کے اس تجزیے سے متفق تھے کہ:

”ہندوؤں میں بیوہ عورت کی بڑی درگت بنتی تھی تمام عمر ان کو شادی کی ممانعت تھی اچھا کھانا، اچھا کپڑا پہننا اور اچھے بستر پر سونا اس کو نصیب نہ ہوتا تھا۔“ (۴۵)

راجہ رام موہن رائے، ایسٹور چندو یا ساگر اور دوسرے اصلاح پسند رہبروں کی کاوشوں نے ”ستی“ کی رسم کو بہت حد تک ختم کر دیا تھا۔ اور اس زمانے میں متعدد بیواؤں کی دوسری شادیاں کرائیں۔ مگر سماج کا بااثر طبقہ اس مسئلے کو مکمل طور پر حل کرنے میں تعاون نہیں کر رہا تھا۔ ڈاکٹر جعفر حسن لکھتے ہیں:

”برطانوی حکومت ہند نے ہندو عورت کو سستی سے نجات دلانے کی توجہ دینے والی تھی۔
دوبارہ شادی کو اور ممانعت کے اصول کو اور زیادہ مضبوط بنا دیا اور سستی کو زندہ
موت میں تبدیل کرنے کے لیے بیواؤں کے ساتھ ہر قسم کی بدسلوکی کو روک رکھا۔
بیواؤں کے سر منڈوائے انھیں زیور اور خوش پوشاکی سے محروم کیا، تقریبوں
میں شرکت کو منہوس تصور کیا۔ مگر کے برتن مانجھنے اور داسیوں کی ہی خدمت انجام
دینے کے قابل بنا دیا۔“ (۳۶)

اعظم کرپوری کے افسانوں میں عورت کے تئیں ہمدردی اور احترام کا جذبہ ملتا
ہے۔ انھوں نے بھی جہیز کی قبیح رسم اور کم عمری میں ہونے والی شادی کی سخت مخالفت کی۔
بیوہ کی دوسری شادی پر زور دیا اور سماج میں اس کو باعزت مقام دلانے کی حمایت
کی۔ انھوں نے سماج کی ان ستم ظریفیوں پر سخت تنقید کی جو بیواؤں کے جذبات سے چشم
پوشی کرتے ہیں۔ افسانہ ”مایا“ میں انھوں نے سماج کے اس معاشرے اور اس میں پردان
پڑھنے والی ذہنیت پر طنز کیا ہے:

”مایا نے بائیسویں سال میں قدم رکھا تھا، اس لحاظ سے وہ ایک ٹھنڈے پھول تھی
لیکن ایسا پھول جو عموماً دوپہر کے وقت کھلتا ہے اور دھوپ سے مرجھانے لگتا
ہے۔“ (۳۷)

مزید لکھتے ہیں:

”مایا کی آنکھوں میں نشہ شباب سے سرخ ڈورے دوڑ رہے تھے مگر ماتھے پر
سندور کا ٹکڑا اور ماتنگ میں سہاگ کی لکیر نہ تھی کیونکہ وہ بیوہ تھی اور ایسی

بد نصیب بیوہ جس کا سہاگ بڑکھن ہی میں اجڑ گیا تھا اور اب وہ بیوگی کی آگ
میں جل رہی تھی۔“ (۳۸)

اعظم کرپوی نے اپنے بیشتر افسانوں میں عورت کے دکھ درد اور اس کے سماجی
استحصال کے باوجود اس کے اندر مسائل سے لڑنے کا حوصلہ ملتا ہے۔ افسانہ ”کنول“ کی
ہیروئن سماج کی نا انصافیوں کے بارے میں کہتی ہے:

”میں نے اب تک سماج کا خیال رکھا۔ میری جانب سے کوئی ایسی بات نہ ہوئی
جس سے کسی کو شکایت کا موقع ملے یا سماج کی بدنامی ہو مگر وہی سماج عزت کا
طلبگار ہے۔ بس اب میرے لیے ایک ہی راہ رہ گئی ہے کہ میں سماج کو چھوڑ
دوں۔“ (۳۹)

”پریم کی لیرا“ میں انھوں نے ایک ایسی تعلیم یافتہ دولت مند اور بیدار ذہن لڑکی
کا کردار پیش کیا ہے جو مسائل پر سوچتی ہے، خودداری اور خود اعتمادی سے زندہ رہنا چاہتی
ہے اور اپنی پسند و ناپسند کے اظہار کا حوصلہ رکھتی ہے، وہ شادی کے مسئلہ پر اپنے باپ سے
کہتی ہے کہ:

”بچپن زمانے میں سوئبر کی رسم جاری تھی۔ جس کا منشاء یہی تھا کہ بڑکی اپنی مرضی
کے مطابق بد تلاش کرے، اگر کلجک میں یہ رسم نہیں رہی ہے تو ہماری غلطی ہے۔
اگر کوئی لڑکی اپنا جی بنانے کے لیے کسی کو منتخب کرے تو کوئی پاپ نہیں
ہے۔“ (۵۰)

اعظم کرپوی کے افسانے کے اس کردار سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ وہ عورت کو
ایک ہی زاویہ نگاہ سے دیکھنے، پرکھنے اور سمجھنے کی Tendency کو ختم کرنے کے درپے تھے،
وہ معاشرے میں عورت کو اس کے مکمل انسانی وجود کے روپ میں دیکھنے کے خواہاں تھے۔
جہاں عورت مجبور محض نہ ہو بلکہ اپنے جذبات و احساسات اور خیالات کی تکمیل کر سکے۔
علی عباس حسینی نے بھی ایک ذمہ دار حساس اور مخلص فنکار کی حیثیت سے عورت کو

درپیش مسائل کو اپنے قلم کے سہارے بے نقاب کرنے اور اس کی اصلاح کے لیے جہد کی۔ اپنے افسانے ”نئی ہمسائی“ میں ایک ایسی طوائف کا کردار پیش کیا ہے جس میں خودداری، نیکی، شرافت اور محبت جیسی صفات موجود ہیں۔ اگرچہ وہ چٹے کے اعتبار سے طوائف اور سماجی مرتبہ کے لحاظ سے گری ہوئی عورت ہے لیکن وہ مشہود صاحب کی بے وث خدمت کرتی ہے اور ان کے بچے سے بے پناہ محبت کرتی ہے لیکن مشہود صاحب کی نظر میں وہ ذلیل اور مردود ہی قرار پاتی ہے۔ وہ غفلت کی حالت میں کہتے ہیں

”میرا بچہ ورہسوائی گودا بھی اور ناپاک تنوٹ میں امیرا پھول اور زر پلے پر ایہ

شراف سے ذلیل شخص سے ملنے کا نتیجہ ہے“ باپ اب جان زندہ ہوتے تو کیا

کہتے“ گانے بجاتے دلی رنڈی اور میرا گھر مولویوں کا خاندان، مفتیوں کا

گھر اتا۔“ (۵۱)

علی عباس حسینی نے اس افسانہ میں قاری کی توجہ اس امر کی جانب مبذول کرائی ہے جنہیں ہم دائرہ انسانیت سے باہر سمجھتے ہیں۔ مشہود صاحب کی لعنت و ملامت اس کے دل میں اس قدر بیٹھ جاتی ہے کہ اشرف سے بے پناہ محبت کرنے کے باوجود اس سے وہ بالآخر کنارہ کشی اختیار کر لیتی ہے اور ایک بار پھر اپنے پرانے ماحول میں واپس آ جاتی ہے۔ اشرف اسے لینے آتا ہے کہ چل کر نکاح کر لیں تو وہ انکار کرتے ہوئے کہتی ہے کہ:

”میں بسوائے گھر میں پیدا ہوئی، جیسوای بن کر رہ سکتی ہوں، شریف نہیں بن

سکتی اچھا تو بے قبول کر سکتا ہے مگر انسان نہیں بنش سکتا ہے، وہ اور اس کے قانون

خدا کی قانون سے بھی زیادہ سخت ہیں۔“ (۵۲)

علی عباس حسینی کے افسانوں میں جس درد اور کرب کا احساس ملتا ہے اس کی جڑیں ہماری تہذیب اور معاشرت سے پیوستہ ہیں۔ ان کا افسانہ ”شہید معاشرت“ سماجی حقیقت نگاری کی بہترین عکاسی کرتا ہے۔ افسانہ کی ہیروئن سندرا ایک باعزت ٹھاکر گھرانے کی لڑکی ہے مگر بیوہ ہو جانے کے بعد سماج میں اس کے لیے تمام راستے مسدود

ہو جاتے ہیں۔ موہن سے محبت کرنے کے باوجود اس سے شادی کے لیے ہند نہیں ہوتی ہے کیوں کہ اسے ہندو سماج کی بندشوں کا پورا احساس ہے۔ وہ کہتی ہے:

”میں بد نہ سہی مگر بد نام ہوں، اس لیے میں کسی شریف کی بیوی بننے کے قابل نہیں رہی، اب میں صرف نفس پرستوں کا شکار بن سکتی ہوں اور محض اسی کے لائق ہوں، موہن — دیکھو اپنی اور میری سچی محبت میں، انٹ نہ گاؤ۔ ہندو عورت گر کر نہیں ابھرتی اور نہ میں تمہاری دشمن ہوں کہ اپنے ساتھ تمہیں بھی لے ڈریں۔“ (۵۳)

بالآخر وہ سماج کے طعنوں سے دل شکستہ ہو کر پنہ کے دھوا آشرم میں پنہ حاصل کرتی ہے اور مرتے وقت موہن کو آشرم میں بلوا کر درخواست کرتی ہے کہ:

”وعدہ کرو کہ تم حتیٰ الامکان کوشش کرو گے کہ تم بدھوا دواہ ”عقد یوگان“ کے رائج کرنے میں میری چوٹی کا زور کا دو گے۔ ہندو ذات میں اس سے زیادہ برا عیب کوئی نہیں۔“ (۵۴)

اس عہد کی چند حساس اور بیدار خواتین جنہوں نے متعدد موضوعات پر ناول لکھے تھے افسانہ نگاری کی طرف بھی متوجہ ہوئیں۔ مثلاً مسز عبدالقادر اور حجاب امتیاز علی کے افسانے اس مزاج کے اولین افسانے سمجھے جاتے ہیں۔ ان کے ابتدائی افسانے تہذیب نسواں اور دوسرے رسائل میں شائع ہوئے۔ اس کے بعد باقاعدہ مجموعے بھی منظر عام پر آئے۔ مسز عبدالقادر کے مجموعے ”لاشوں کا شہر“، ”راہبہ صدائے جرس“ مقبول ہوئے۔ خاص طور پر ان کا افسانہ یوم محبت ان کا شاہکار سمجھا جاتا ہے۔ حجاب امتیاز علی نے ابتدا میں تو رومانی افسانے لکھے لیکن آگے چل کر انہوں نے جاسوسی اور ہیبت ناک افسانے بھی لکھے جو خاصے مقبول ہوئے۔ علی احمد فطمی کے جائزے کے مطابق:

”متذکرہ بالا خواتین کے تخلیقی فن پاروں کا عمومی جائزہ صاف بتاتا ہے کہ سارے ناول اور افسانے شعری یا شعوری طور پر مسلم کرداروں اور مسلم

گھرانوں کے مسائل کے ہی ارد گرد گھومتے ہیں، اس سے متعلق نہیں۔ بچاس سال قبل نذیر احمد نے بھی یہی کام انجام دیا اور بچاس سال بعد تک خواتین اگرچہ سرگرم رہیں اور پورے ماحول میں روت پھونکتی رہیں۔ صدیوں کی قید و بند، بود و باش اور روایتی طرز فکر نے انھیں گھر سے باہر کے مسائل کی طرف متوجہ نہ کیا اور ان کے ناول نذیر احمد کے ناولوں کی نہیں دہری نہیں تیسری اور کہیں چوتھی کاپی بن کر رہ گئے۔“ (۵۵)

لیکن اس سمت میں ان تمام عورتوں کی تخلیقی کاوشوں سے اتنا ضرور فائدہ ہوا کہ ادب کے میدان میں ایک خوشنوار فضا ہموار ہونے لگی اور دھیرے دھیرے خواتین قلم کاروں کی ایک لمبی قطار سامنے آئی جس نے زندگی کے تمام چھوٹے بڑے موضوعات و مسائل پر اپنے اپنے ڈھنگ سے لکھنا شروع کیا۔ ہندوستان گیر سطح پر عورتوں کی اصلاحی انجمنیں، ہیڈ یز کلب اور ادارے بلا تفریق مذہب و ملت یکجا اور متحد ہو کر اپنے حقوق کے حصول کے لیے جدوجہد کر رہی ہیں۔

مندرجہ بالا جائزے کے بعد یہ وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ اردو فکشن پر تانیثیت کے اثرات ”انکارے سے قبل“ براہ راست نہ صحیح لیکن بالا واسطہ طور پر موجود رہے ہیں اور نذیر احمد سے پریم چند تک جن میں خواتین بھی شامل رہی ہیں۔ انھوں نے اپنے اپنے زاویے سے عورت کے ناگفتہ بہ حالات و کوائف کا پردہ فاش کیا ہے اور عورت کی بہتر حیثیت کے لیے بے پایاں کوششیں کیں ہیں۔ خواہ وہ اصلاحی شکل میں ہی ہوں لیکن انھوں نے عورت کی دکھتی رگ پر مرہم رکھنے اور اسے ایک نئی نوع انسان کے روپ میں تسلیم کرنے پر زور دیا ہے۔ عورت کے متعدد ایشوز (issues) کو اپنی گرفت میں لیتے ہوئے اسے اپنے اپنے نقطہ نظر سے سمجھنے پر کھنے اور منوانے کی ٹمک و دو کی ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں کہ آج تانیثیت کو ہم جن مفادیم سے تعبیر کر رہے ہیں ان تمام ادیبوں و فنکاروں کی وہاں تک رسائی نہیں ہو پائی تھی اور ہونا بھی مشکل تھا۔ جہاں معاشرہ اتنا دبا دبا اتنا گھٹا گھٹا ہو

عورت کی حیثیت کنویں کے میڈک کی مثل ہو، عورت کی حیثیت صرف تفریح و تفتن کا ذریعہ ہو، عورت سے صرف بچہ پیدا کرنے اور پرورش و پرداخت کی امیدیں وابستہ ہوں، عورت پر تابعداری و محکومی جیسے فرائض عائد ہوں۔ وہاں اسے اچانک تانہیت کے اغراض و مقاصد کا ترجمان بنادینا مشکل تھا۔ اس لیے باضابطہ طور پر ان فنکاروں اور دانشوروں کی تخلیقات کو تانہیتی مفاہیم کے پیرائے میں پرکھنے کی کوششیں لا حاصل ہیں۔

حواشی

- ۱ تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد قاسمی، ص ۴۷
- ۲ دیباچہ مراۃ العروس، مطبع رزاقی چوک لکھنؤ، ص ۴
- ۳ مراۃ العروس، جمہید، ص ۱۰
- ۴ نذیر احمد کے ناولوں میں نسوانی کردار، ڈاکٹر زینت الیاس، ص ۷۷
- ۵ فسانہ آزاد، جلد اول، برتن ماتھ سرشار، ص ۳۹
- ۶ ایضاً، ص ۵۱۰
- ۷ ایضاً
- ۸ ایضاً، ص ۵۱۳
- ۹ حسن کاذاکو (حصہ اول) سرشار، ص ۴۳
- ۱۰ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صفر امہدی، ص ۸۸
- ۱۱ بحوالہ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صفر امہدی، ص ۸۸
- ۱۲ ایضاً، ص ۸۹
- ۱۳ ایضاً، ص ۹۰
- ۱۴ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، صفر امہدی، ص ۸۹
- ۱۵ ایضاً، ص ۹۳

- ۱۷ صالحہ عابد حسین، فن اور فنکار، ص ۷۵-۷۴
- ۱۸ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، ص ۱۲۶
- ۱۹ بحوالہ، وزیر اکس کا پی، مولانا آزاد لائبریری علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، ص ۱۵
- ۲۰ بحوالہ اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت، ص ۹۲
- ۲۱ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ۹۳
- ۲۲ شریف زادہ، مرزا آبادی رسوا، ص ۷۵
- ۲۳ ترقی پسند تحریک، سردار جعفری، ص ۲۳۹
- ۲۴ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ۱۱۷
- ۲۵ پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم بکیت، ص ۲۸۸
- ۲۶ بحوالہ، پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم بکیت، ص ۲۸۸
- ۲۷ میدان عمل، پریم چند، ص ۲۳۲
- ۲۸ غلط، پریم چند، ص ۱۵۲-۱۵۳
- ۲۹ اردو ناول میں عورت کا تصور، فہمیدہ کبیر، ص ۱۲۳
- ۳۰ بازار حسن، پریم چند، ص ۱۴۶
- ۳۱ میدان عمل، پریم چند، ص ۲۸۲
- ۳۲ میدان عمل، پریم چند، ص ۲۳۲
- ۳۳ پریم چند کے ناولوں میں نسوانی کردار، شمیم بکیت، ص ۲۸۹
- ۳۴ لیلی کے خطوط، چو تھاکھ، ص ۱۵
- ۳۵ لیلی کے خطوط مجتوں کی ڈائری، قاضی عبدالغفار، ص ۲۱۵
- ۳۶ ایضاً، ص ۲۲۵
- ۳۷ ایضاً، ص ۲۳۲
- ۳۸ بیسویں صدی میں خواتین اردو ادب، جیلانی بانو، ص ۲۰

۳۹	مجموعہ پریم چالیسی، حصہ دوم، ص ۱۹۴
۴۰	مجموعہ پریم چالیسی، حصہ دوم، ص ۱۹۴
۴۱	پریم چند کے ہاں عورت کا تصور، صالحہ عابد حسین، ص ۷۹
۴۲	بازیافت، تہذیب نسواں، ۱۲، اپریل، ۱۹۱۸، ص ۲۵۱
۴۳	کسم، عصمت، سالگرہ نمبر ۱۹۳۲، ص ۱۳۳-۱۳۵
۴۴	ساما جک دھنسن، مدن موہن سکینہ، ص ۳۷۸
۴۵	روح صحافت، مولانا امداد صابری، ص ۱۲۵
۴۶	ہندوستانی ساجیات، ڈاکٹر جعفر حسن، ص ۴۹
۴۷	مایا، نگار، اعظم کرپوری، ص ۳۱
۴۸	ایضاً، ص ۳۱
۴۹	کنول، نیرنگ خیال، اعظم کرپوری، ص ۱۲۸
۵۰	پریم کی لیل، اعظم کرپوری، ص ۳۷
۵۱	نئی مسالی، یادگار، ص ۳۸
۵۲	ایضاً، ص ۳۳
۵۳	شہید معاشرت، مرقع، فروری، ۱۹۲۸، ص ۲۶
۵۴	ایضاً
۵۵	تحریک نسواں اور اردو ادب، علی احمد قاسمی، ص ۴۶

انگارے اور تانیثیت

۱۹۳۳ء میں انگارے کی اشاعت کے پیچھے اگرچہ تانیثیت کے اظہار کا نصب عین نہیں تھا لیکن اس کا فسانوی ادب میں باواسطہ طور پر تانیث رجحان کا آغاز انگارے کی بے باکانہ اور باغیانہ انداز ہی سے شروع ہوتا ہے۔ اس مجموعے میں شامل دسوں افسانے ہماری زندگی کے شیب و فز کا کھلایا ہے۔ جس میں ہندوستانی سماج کے بعض کریہہ پہلوؤں کی حقیقی مرقع کشی کی گئی ہے۔ اس میں چند ایسے موضوعات پر بھی بے باکی کے ساتھ اظہار خیال کیا گیا جن پر قلم اٹھانا غیر اخلاقی اور غیر ادبی تصور کیا جاتا تھا۔ دولت کی غلط تقسیم، جھوٹی مذہبیت، گھٹے ہوئے سماجی ماحول کی نفسیاتی اور جنسی الجھنیں ان کہانیوں کے اہم موضوعات تھے۔ انگارے کے دیوانے نے ان مسائل کا غور مشاہدہ کیا اور اپنے قلم کے سہارے ان کو تبدیل کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ انگارے کی اشاعت اسی خیال کی ایک ابتدائی کڑی ہے۔ اگرچہ روایتی اخلاق و آداب کا پروردہ ہمارا معاشرہ ادب میں زندگی کے اس گھناؤنے رخ کو برداشت نہ کر سکا اور انگارے پر دواویلا مچایا جانے لگا۔ انگارے فنی نقطہ نظر سے اہم کارنامہ نہ سمجھے لیکن موضوعات و اظہار کی بے باکی نے تابناک اور روشن خیال ادب کے لیے راہیں ضرور ہموار کیں۔

”انگارے“ کل نوافسنوں اور ایک ڈرامے پر مشتمل ہے جس میں سماجی بد حالی، اقتصادی مسائل، جنسی نا تسودگی، جھوٹی مذہبیت، ریا کاری، تہذیب و شائستگی کا ڈھونگ اور عورتوں کے تئیں مردانہ بالادستی والے سماج کے رویے وغیرہ پر کھل کر بحث کی گئی ہے۔ بقول پروفیسر قمر رئیس:

”سیاسی تادی، بندھتے ہوئے فحاشی، سب رحمہما کی تو انہیں جو سیدہ و رحمہما و روت
اور ان کی قیود سے یہ نوجوان، ایک کرب، انگیز شخص محسوس کر رہے تھے۔ اس کے
خلاف ان کے وجود میں بیداری اور غربت کی آگ سی دہک رہی تھی۔“ ()

ان ادیبوں نے ہم عصر معاشرے اور اس کی گھناؤنی ذہنیت کو اپنے افسانوں کا
موضوع بنایا اور اس پر سخت تنقید کی، نقاب میں چھپے ہوئے بد صورت چہرے کی نشاندہی کی۔
جنسی بھوک، ذہنی الجھنوں اور شعور و اشعور کی کشمکش کو اجاگر کیا۔ ان کے اس اعتدالی عمل نے
سماج کو جھنجھوڑ کر رکھ دیا۔

شرملہ اشاعت تمام افسانے تانیثی رجحان کی بہترین نمائندگی تو نہیں کرتے لیکن
چند افسانے مثلاً سجاد ظہیر کا ”دلاری“ ”بادل نہیں آتے“ ”جواں مردی“ اور (ڈرامہ)
”پردے کے پیچھے“ جیسی کہانیوں کو ہم تانیثی تناظر میں پرکھ سکتے ہیں۔ سجاد ظہیر کا افسانہ
”دلاری“ ایک تعمیری نقطہ نظر کا حامل ہے اور سماج میں عورت کے متعلق پہلی بار بعض ایسی
ویچہدگیوں کی طرف نشاندہی کرتا ہے جسے آگے چل کر بہت سے افسانہ نگاروں نے اپنا مرکز
و محور بنایا۔ قمر رئیس کے مطابق:

”دلاری“ کی کہانی ایک بے سہارا لڑکی وندھی کی کہانی ہے، جو نہایت ہی سادہ
اور عام فلم زبان میں بیان کی گئی ہے لیکن اس میں کرداروں کے پیچیدہ نفسیات
اور ان کی اخلاقی قدروں کی آویزش کا موازنہ درمطالعہ نہایت وقت نظر اور فنی
حسن سے کیا گیا ہے۔ (۲)

اس افسانے میں مصنف نے عورت کو درپیش مسائل اور اس کے تئیں مردانہ سماج
کی ستم ظریفیوں کو بڑے تکیے انداز سے پیش کیا ہے اور پھر ایک نوجوان لڑکی کی نفسیت کو
بھی جاننے کی کوشش کی ہے۔ بظاہر دلاری کی حیثیت اس گھر میں ایک نوکرانی کی ہے جو اس
گھر کے صاحبزادے کا ظلم علی کے جنسی ہوس کی شکار ہو جاتی ہے۔ مصنف نے اس افسانے
کے حوالے سے ہندوستانی سماج کے اعلیٰ خاندان اور بااثر طبقے کی ذہنیت کا پردہ فاش کیا ہے

جہاں بے کس مجبور اور غریب عورتوں کا جنسی استحصال کیا جاتا ہے ان کے ساتھ محبت کا تہیونا کھیل کھیلنا، دھوکہ دے کر ان کی عزت لوٹنا اور انھیں چھوڑ دینا اصلی قہندان کے مزاج کا خاصا ہے۔ سماج کی نظر میں ان کی عزت و وقعت پر حرف نہیں آتا۔ گھر کے تمام افراد بھی ان کے ساتھ ہوتے ہیں لیکن ان مظلوم و بے سہارا عورتوں کو لعنت و ملامت کا شکار ہونا پڑتا ہے اور ہمارا سماج بھی ہاتھ دھو کر ان کے پیچھے پڑ جاتا ہے۔

مصنف نے کہانی کا آغاز یوں کیا ہے کہ جب اس کی عمر کا وہ زمانہ آیا جب لڑکپن کا خاتمہ اور جوانی کی آمد ہوتی ہے اور دل کی گہری اور اندھیری بے چینیاں زندگی کو کبھی تلخ اور کبھی شیریں بنادیتی ہیں تو وہ اکثر رنجیدہ ہی رہنے لگی۔ تہوار کے دنوں میں کبھی کبھی اچھے کپڑے پہن لیتی تو بچ جاتی۔ شب بارات کا دن تھا اور وہ اندر شربت بنانے لگی تو بڑے صاحب زادے کاظم بھی پہنچ گئے۔

دلاری نے مزکر پوچھا۔ آپ کے لیے کون سا شربت تیار کروں مگر اسے کوئی جواب نہ ملا۔ کاظم نے دلاری کو آنکھ بھر کر دیکھا، دلاری کا سارا جسم ہر تھرانے لگا اور اس کی آنکھوں میں آنسو بھر آئے اس نے ایک بوتل اٹھالی اور دروازے کی طرف بڑھی۔ کاظم نے بڑھ کر بوتل اس کے ہاتھ سے لے کر الگ رکھ دی اور اسے گلے سے لگایا لڑکی نے آنکھیں بند کر لیں اور اپنے تن من کو اس کی گود میں دے دیا۔ وہ تنکوں کی طرح تاریک طاقتوں کے سمندر میں بہے جا رہے تھے۔ (۳)

یہیں سے دلاری کی زندگی میں تبدیلی رونما ہونے لگتی ہے۔ کاظم اور وہ پیار و محبت کی نامعلوم ڈگر پر چل پڑتے ہیں۔ کاظم کی فریب سے پر پیار بھری باتیں، وعدے و ارادے معصوم و بھولی ”دلاری“ کے کانوں میں رس گھولتی رہیں اور نادان دلاری اس جنسی ہوس کو محبت سمجھ بیٹھتی ہے اور انجام سے بے خبر اپنا تن من دھن اس وحشی انسان کو سوپ دیتی ہے اور پھر اچانک کاظم کی شادی ایک امیر زادی سے طے ہو جاتی ہے جو دلاری کے لیے یقیناً ناقابل برداشت تھی۔ شادی کے چند روز قبل ناگہاں دلاری گھر سے فرار ہو جاتی ہے اور اپنا

ساقی آرٹسٹک

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syahi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

ٹھکانہ طوائفوں کے کوٹھوں کو بنا لیتی ہے۔ مگر چہ کاظم علی کا بوڑھا نوکر اسے کسی طرح سمجھا کر گھر لے آتا ہے جہاں سب لوگ اس کا تماشا دیکھنے اور ترس کھانے جمع ہو جاتے ہیں۔ بیتم نامظم لعن طعن کرنے لگیں:

”ایک نجس مہینہ ہستی کو اس طرح ذلیل دیکھ کر سب اپنی بڑائی بہتری محسوس کر رہے تھے، مردار خور گدھ بھلا کب سمجھتے ہیں کہ جس بے کس پر وہ اپنی کشمکش ٹھونگیں مارتے ہیں، بے جان ہونے کے باوجود بھی ان کے ایسے زندوں سے بہتر ہے۔“ (۴)

دلاری سب کی لعن طعن برداشت کرتی رہی۔ اچانک کاظم علی اپنی خوبصورت دلہن کے ساتھ نکلے اور ماں سے کہنے لگے....

...امی خدا کے لیے اس بد نصیب کو اکیلی چھوڑ دیجیے وہ کافی سزا پا چکی ہے۔ آپ دیکھتی نہیں کہ اس کی حالت کیا ہو رہی ہے۔“

دلاری کاظم کی اس آواز کو سننے کی تاب نہ لاسکی۔ اس کی آنکھوں کے سامنے وہ سارا منظر گھوم گیا۔ جب وہ اور کاظم راتوں کی تنہائی میں یکجا ہوتے تھے۔ جب اس کے کان صرف پیار کے لفظ سننے کے عادی تھے کاظم کی شادی اس کے سینے میں نشتر کی طرح چھینے لگی۔ اس خلش نے اسے کہاں سے کہاں پہنچا دیا اور اب یہ حالت ہے کہ وہ بھی یوں باتیں کرنے لگے۔ اس روحانی اذیت اور کوفت نے اسے اس وقت نسوانی حمیت کا مجسمہ بنا دیا۔ وہ اٹھ کھڑی ہوئی اور اس پر هجوم بھینز پر ایک حقارت بھری نظر ڈالی اور پھر وہاں سے چل پڑی۔

مصنف نے افسانے کی خوبصورتی کو دلاری (کردار) کی نفسیات اور احساسات و جذبات میں اس قدر سمودیا ہے کہ وہ ایک مکمل انسان کے روپ میں ڈھل جاتی ہے جہاں کاظم اور دیگر افراد کا قد اور ان کی کھوکھلی قد میں حقیر ہی نہیں غیر انسانی معلوم ہوتی ہیں۔

دلاری سب کی کھری کھوٹی، لعنت و ملامت برداشت کر لیتی ہے لیکن جب کاظم جسے اس نے دل و جان سے چاہا تھا جس کے حوالے سے اس نے خوابوں کے انبار لگا دیتے

تھا اس کی ذات کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دے دیا تھا اور دنیا و فنیہا سے بالکل سب سے
 اس منزل کی طرف گامزن تھی جہاں امیر کی غریبی اونچی نیچے جھوٹ و فریب کا گزرنہ ہوا اور
 حق اسی کا ظہور تھا۔ اس کی عزت و وقعت ایک سبب جان اور حقیقت کی ہو گئی ہو۔ کا عمر جس
 کے چہرہ میں اس نے اپنی وہ شینائی اپنے سینے سے اپنے اور معصوم جذبات کا سارا سرمایہ ڈال دیا ہو،
 جس کے سب سے اس کے جان و مال پر رویت کے لحاظ سے اس کے سب سے قریبوں۔
 اب وہ اس پر ترس تھا کہ یہ اس کی نیت کے لیے ناقابل برداشت تھا۔ اس سے اس کی
 نسوئی حمیت اس نیت اس ذات و منصب کے متعلقہ میں طوائف بن کر زندگی گزارنے کو
 تیار رہتی ہے۔ اس طرح یہ فساد بندہ ستانی سماج کے مٹی اور شریف خاندان کی ذہنیت کو
 سب سے بڑا ہے جو اثر ملت کا پایہ اور جسے دے معاشرہ کے ٹھیکیدار ہونے کا دعویٰ کرتے
 ہیں۔ اس بات سے انجان ہوتے ہیں کہ ان کا باطن کتنا پاک ہے۔

احمد علی کی کہانی "بائس نہیں آتے" میں ایک متوسط طبقے کے مسلم گھرانہ کی ایک
 شہنشاہی کی کہانی رو کا کشمکش کیا گیا ہے۔ اس کی شادی اس کی مرضی کے خلاف
 سے ایک ندامت پرست مولوی سے ہوئی جاتی ہے جو حقیقتاً جنسی لذت پرستی کا شکار ہے۔ لوگ
 کے تکی اور پریمیہ نام رکھتے ہیں وہاں میں اور عموماً لے جاتے ہیں اور مجبور عورت محض یہ سوچتی
 رہ جاتی ہے کہ

عورت نکمہت ماریں بھی یا جان ہے پیچڑی سے بدتر۔ کام کرے، کان
 کرے، سینا پھانسا کھانا پانا صبح سے رات تک جسے پاؤں مٹی کی طرح دھو پھرنا
 دھو پھرنا اور اس پر طرہ یہ کہ بچہ جنم، جی چاہے یا نہ چاہے۔ جب میاں مو سے
 کا جی چاہے تو بچہ کچھ کچھ کھائے یا، اور تو میری جان۔ میری پیاری تہہ کے نخرے
 میں روم مٹاؤ۔ دیکھو تو کمرہ میں کیسی ٹھنڈک ہے امیر کے بھیکے کی ٹھنڈک!
 ورے تو، بنو پرے تو پرہ وقت کھنت شیطان ہی سارا رہتا ہے۔ نہ دن دیکھو نہ
 رات، ہا۔ مارا، مارا، کٹاری مارو نا، ہاتھ گھوڑ مرڈوڑ، توڑا، کہاں بھاگی جاتی

ہو؟ سینے سے چٹ کے لپٹ جاؤ دیکھو کشمیری کا مزہ کچھ د۔ وہ ہی موئے
 دودھوں پر ہاتھ چل پڑے تخت تخت انگلیوں سے مسل ڈالا، مسل ڈالا، سمجھت
 نے گھنڈی کو کس زور سے دبایا کہ مل بھی نہ سکی، مو، جوتا مرے، کوٹھے والیوں
 کے ساتھ بھی کوئی ایسا برتاؤ نہ کرتا ہوگا۔ مزار جان لپٹ گئی۔ سارے گرمی کا غصہ
 مجھ ہی پر اتارا۔ مردے کی طرح کیوں پڑی ہو اس کا جان نہیں "زور لگاؤ، پیاری بی
 آری جی آتی اور ہم ہیں کہ کچھ نہیں کر سکتے، ہم کیوں نہیں کچھ کر سکتے۔" (۵)

افسانہ نگار نے گھناؤنے جنسی جبر و استحصال کو بیان کرنے کے لیے ایسے ہی
 کریمہ انداز بیان سے کام لیا ہے جس سے عورت کے حقیقی رد عمل اور ذہنی حالت کا اظہار
 ہو سکے۔ ملوہ ازیں اس افسانہ میں ایک مادی کی جنسی لذت پرستی اور عورت کی بے بسی
 کو بھی بے نقاب کیا گیا ہے۔ جہاں عورت کو نفس مذت اندوزی کا ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔
 جب کہ شادی مرد اور عورت کے درمیان ایک خوشگوار زندگی پیدا کرنے کا نام ہے لیکن عملی
 زندگی میں اس کی کوئی اہمیت اور قدر و منزلت نہیں ہے۔ اس کی خوشگوار زندگی کا کوئی احترام نہیں یا
 جاتا۔ اگر مرد کو روزی کی تلاش میں مختلف جگہوں کی خاک چھانی پڑتی ہے تو عورتوں کو بھی
 گھر کے اندر کوئی کام نہیں کرنا پڑتا۔ مندرجہ بالا اقتباس میں سخت بے باکانہ انداز میں
 مرد کا عورت کے ساتھ بے رحمانہ سلوک کا مظاہرہ بھی کیا گیا ہے۔ جس سے مرد کی جنسی
 بے بسی پرستی اور عورت کی بے بسی دکھانے کے لیے جزییات نگاری کا سہارا لیا گیا ہے۔

تانیٹی منظر سے اگر ہم اس کہانی کا می سیریں تو اندازہ ہوتا ہے: ظلم عورت
 کے ذہن کی رسائی اس مقام تک ہو چکی تھی جہاں عورت اقتصادی اعتبار سے خود مختار رہنا پسند
 کرتی ہے اور پردے کی قید سے فرار چاہتی ہے۔ مردوں کے رحم و کرم پر زندگی گزارتے
 گزارتے تھک کر مرد کے حاکمانہ کنٹرول سے نجات حاصل کرنا چاہتی ہے۔ بہتر تعلیم
 حاصل کرنا چاہتی ہے اور پسند کی زندگی بسر کرنا چاہتی ہے۔ وہ جس معاشرہ میں سانس لے
 رہی ہے وہاں اسے ایک گھٹن سی کیفیت کا احساس ہوتا ہے۔ شوبہ اس کے لیے ایک حاکم کی

حیثیت رکھتا ہے جس کے حکم کے تابع اسے ہمیشہ رہنا ہے۔ اس کی آرزوؤں اور خواہشوں کو بالائے طاق رکھ دیا جاتا ہے۔ جب کہ مرد نہ جانے کتنی غیر اخلاقی اور گھناؤنی حرکتیں کرتا ہے لیکن اس کے قول و فعل کا کوئی حساب و کتاب نہیں، اقتباس ملاحظہ ہوں:

”اگر اپنا روپیہ ہوتا تو یہ سب ذلت کیوں سہی پڑتی۔ جس وقت جو جی چاہتا کرتے، کمانے کی اجازت بھی تو نہیں۔ پردے میں پڑے پڑے سڑتے ہیں۔ لائڈیوں سے بدتر زندگی ہے۔ جاہلوں سے بھی گئے گزرے ہوئے پنجرے میں پڑے ہیں۔ قید کیے پڑے ہیں۔ یہ بھی تو پھڑ پھڑانے کی گنجائش نہیں۔ ہماری زندگی ہی کیا ہے! بھادیا تو سمجھ گئے، جلاویز تو جل رہے ہیں۔ بروقت جلا کرتے ہیں جلنے کے علاوہ اور کچھ بھی ہماری قسمت میں ہے؟ اور فرماں برداری کریں مرد مومن سارے ہیں جو تیاں چنٹی تے پڑتے پھرتے ہیں کہیں بیٹھ کے حقہ ٹڑا یا! کہیں چمیں کیس! کہیں منجھ، کہیں شطرنج، کہیں مومنے تاش۔ رات کو اور کچھ نہیں تو چادری چلے گئے۔ گانا سننے کا بہانہ! لیکن پھر صبح نہانا کیسا؟ اور کہہ کہہ کر ہمیں جلا نا، کہیں جل بھی تو نہیں چکتے۔ لاکھ لاکھ آنسو بہاتے ہیں! موٹی گگ ایسی چوبیس گھڑی کی لگی رہتی ہے کہ ذرا بھجنے کا نام نہیں لیتی۔ موت بھی تو نہیں۔ ہندوؤں کی زندگی ہم سے کہیں اچھی ہے، آزادی تو ہے، عیسائیوں کا تو کیا کہنا، جو جی میں آتا ہے کرتی ہیں۔ مانچ نا چیں، تصویریں دیکھیں، بال سٹائمن، راوی چین لکھتا ہے۔ نہیں معلوم کس گھڑی ہماری پیدائش ہوئی جو مسلمان گھر میں جنم لیا، آگ لگے ایسے مذہب کو، مذہب مذہب روح کی تسلی! مردوں کی تسلی ہے! عورت بچاری کو کیا پانچ انگشت لانی داڑھی لگا کے بڑے مسلمان بنتے ہیں۔ ٹٹی کی آڑ میں شکار کرتے ہیں، ہمارے تو جیسے جان تلک نہیں۔ آزادی کے لیے تو دیوار قبچہ ہیں۔ ابا جان نے کس مصیبت سے اسکول میں داخل کیا تھا مشکل سے آنکھیں تک پہنچی تھی کہ خدا بخشے دنیا سے

سدھار گئے۔ سب نے فوراً ہی تو اسکول سے نام کٹا دیا اور اس موئے مسنڈے
ڈاڑھی والے کے ساتھ ختمی کر دیا۔ موا شیطان ہے۔ عورت کی آزادی تو
آزادی عورت کا جواب تک دینا گورا نہیں کرتا۔“ (۶)

اس طرح محکوم عورت کی داخلی خود کلامی کے ذریعہ فنکار نے اس کے جذبات
واحساسات کی منظر کشی کی ہے۔ ایسی صورت میں عورت اپنی محرومی اور ستم ظریفی سے لبریز
زندگی کے مقابلے لوٹڈی بننے کو ترجیح دیتی ہے۔ اگرچہ وہ اس مسلم سماج اور مذہب کے
خلاف باغیانہ خیال رکھتی ہے لیکن زمانے کے ہاتھوں بے بس ہے۔ کبھی وہ سوچتی ہے اگر
اسے خود کمانے کی اجازت ہوتی اور اس کے پاس روپیہ ہوتا تو ایسی ذلت کی زندگی گزارنی
نہیں پڑتی۔ آخر میں وہ مایوس ہو کر موت کی تمنا اور ہندو اور عیسائی مذہب کو زیادہ فوقیت
دینے لگتی ہے۔ ایک دوسری جگہ سماج کے ان غلط رویوں کو بھی طنز کا نشانہ بنایا گیا ہے کہ آخر
مرد کو ہی بال کٹوانے کی اجازت کیوں ہے۔ عورت کو کیوں نہیں۔ ان تمام چیزوں کے
ذریعے عورت کے اندر خودی کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے:

”آخر ہم بھی مردوں کی طرح بال کیوں نہیں کٹوا سکتے؟ چھوٹے چھوٹے بالوں
سے سر کیسا ہلکا معلوم ہوتا ہوگا۔ خدا بخشے ابا جان کے تو خشکاشی تھے۔ ایک مرتبہ
ایسی ہی گرمی پڑی تو پان بھی بنوا لیا تھا اور میں نے اور صاحبہ نے خوب ہی سر
سہلایا۔ کاش کہ ہمارے بال بھی کٹے ہوتے، گدی تو جلی جاتی ہے، جھلسی جاتی
ہے، اس پر بھی بال نہیں کٹوا سکتے، خاندان والوں کی کیا بڑی ناک ہے۔ ہم جو
بال کٹوالیں گے تو ان کی ناک کٹ جائے گی۔ اگر میں کہیں لڑکا ہوتی تو کھوٹڈی
چھری سے کاٹ ڈالتی۔ جڑ سے اڑا ڈالتی اور جب ناک ہی نہ رہتی تو کٹنے کا ڈر
کہاں؟“ (۷)

غرض کہ افسانہ کا نسوانی کردار ان دقیقہ نوی رسم و رواج اور قوانین و ضوابط سے کلی
طور پر آزادی حاصل کرنا چاہتا ہے اور ان تمام آزادیوں اور انسانی حقوق کی بازیابی کی

خواہش مند نظر آتا ہے جو حقوق اور آزادی مرد کو حاصل ہے۔

انکارے میں شامل تیسرا افسانہ رشید جہاں کا ہے جس میں عورت کی آزادی، زندگی، اس کی تنہائی اور بے بسی کے خلاف احتجاج کیا گیا ہے اور Male dominated سماج میں مرد کی بے حسی اور جہالت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مثلاً شہر فزید آباد جو دہلی سے چند میل کی دوری پر واقع ہے وہاں کی ایک مسلم خاتون جب اپنے شوہر کے ساتھ دہلی کی یہ گلیاں گزرتی ہے تو اس کا خاندان اسے اسٹیشن پر ایک گوشے میں کھڑا کر کے ادھر ادھر ٹھونسنے لگتا ہے۔ نتیجتاً اس کی بیوی خود ہی گھبرا کر گھر واپس چلنے کو کہتی ہے۔ جب وہ سفر سے واپس آتی ہے تو محلے کی سہیلیوں کو اپنی روداد کچھ یوں بیان کرتی ہے

مجھے اسباب کے پاس چھوڑ یہ رفو چکر ہوئے اور میں اسباب پر چڑھی برقعہ میں لپٹی بیٹھی رہی۔ ایک دو کہنت برقعہ دوسرے مردوں، مرد تو ایسے ہی خراب ہوتے ہیں درائر کسی عورت کو اس طرح بیٹھے دیکھ لیں تو اور پھر پتھر پتھر لگاتے ہیں ایک میرے سے کہنے کا ذرا منہ بھی دکھا دو کوئی دو گھنٹے بعد موچوں پر تار دیتے دیکھائی دیے اور کس لا پر وانی سے کہتے ہیں کہ بھوک بھی ہو تو کچھ پڑیاں دھڑیاں لاؤں کھاؤ گی میں تو دھڑھول میں کھا آیا۔“ (۸)

اس افسانے میں اگرچہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں تھی لیکن مولویوں اور سماج کے ٹھیکے داروں کی لعن طعن کا شکار رشید جہاں بنیں۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں پہلی مرتبہ اردو میں کسی مسلم خاتون نے عورت کے مسائل پر باریکی کے ساتھ قلم اٹھایا اور باقاعدگی کے ساتھ ایک تحریک کی بنیاد ڈالی۔ بقول علی جاوید،

”ابھی تک خواتین اخلاق آموزی سے آگے کی بات نہیں سوچ سکتی تھیں۔ اس کے برعکس مرد کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی اور وہ بھی اگر اس کا تعلق شرفاء کے طبقے سے ہے، اسی لیے مسجودوں میں انکارے کے خائف جو چلے ہوئے ان کا سب سے بڑا نشانہ رشید جہاں تھیں کیوں کہ خاتون آنے والی نسلوں کے

خیالات میں انتخاب برپا کر سکتی تھی۔ وہ صدیوں سے گھر کی چہار دیواری میں
 قید عورت کو بغاوت کی دعوت دے سکتی تھی۔ رشید جہاں نے انھیں اپنے حقوق کا
 احساس اور انھیں حاصل کرنے کے لیے مسائل کا حل خود تلاش کرنے کے لیے
 اکسایا اور سرکشی پر آمادہ کیا تھا۔ ان کے کردار بیوی کی حیثیت سے شوہر کی خدائی
 کرنے کو تیار نہیں بلکہ اپنے وجود کا احساس دلاتے ہیں جو اس سماج کے
 ٹھیکے داروں کی پریشانی کا باعث تھے۔“ (۹)

جہاں عورت کو ایک بانڈی اور بے جان جانور تصور کیا جاتا رہا ہو، ایسے میں
 انکار کے کیسے باقی اور رشید جہاں کی آزاد خیالی کو برداشت کرنا ناممکن تھا۔ مقبول ترین
 کتاب ”بہشتی زیور“ میں بھی عورتوں کو یہ مشورہ دیا گیا ہے

”کر مر، اپنی عورت کو ختم، کہ اس پہاڑ کے پتھر نما کمرس پہاڑ پر سے جا کر اور

اس پہاڑ کے پتھر نما رقبہ پر پہاڑ پر سے جا کر اس کو کھینچنا چاہیے۔“ (۱۰)

حاجہ یوسف القرضاوی کی تصنیف ”احوال و الحرام فی الاسلام“ میں زوجین کے

حقوق کے بارے میں یہ اقتباسات بے مکمل نہ ہوں گے

”مرد شہ کو اس بات کی جرات نہیں دے گا کہ وہ اپنی بیوی کے منہ پر مارے

یا کہ یہ انسانی اللہ اسم سے خوف سے اس سے جسم کے اثرات جیسے کوئٹہ

میں جسم کے ہمدردی سے متعلق ہیں شایف تباہی سے کوئٹہ میں اور سرکشی بیوی کو

وقت ضرورت مارے جا سکتا ہے۔“ (۱۱)

نافرمانی اور گھریلو بحث و تکرار کی صورت میں موصوف کے یہ مشورے بھی قدر انگیز ہیں

”مرا گھر کا سرور اور خاندان کا سرپرست ہے، کی بنا پر میں نے تخلیق اسی طرز پر

بیوی اور میں کے اندر اس کی استعداد پائی جاتی ہے اور کارگاہ حیات میں اس کی

حیثیت بھی یہی چھو ہے۔ نیز وہ وہاں نیک و امداد سے ہذا عورت کے لیے

جاگز نہیں کہ اس کی اطاعت سے خرد و حق اختیار کرے اور اس سے سرکشی کرے۔“

اگر یہ تدبیر بھی کار نہ ہو تو پھر اس پر ہاتھ اٹھا سکتا ہے لیکن ایسی صورت میں اذیت دودھ تک زد و کوب کرنے اور چہرے پر مارنے سے اجتناب کرنا چاہیے۔ بعض عورتوں کے لیے بعض حالات میں یہی علاج کارر ہوتا ہے۔“ (۱۲)

ظاہر ہے کہ جہاں عورت کا تصور اس قدر پست اور تحقیر آمیز ہو وہاں ایک عورت کے تحریر شدہ افسانوں کو ضم کرنا آسان نہ تھا۔

انگارے میں شامل ڈرامہ ”پردے کے پیچھے“ میں رشید جہاں نے ”دلی کی سیر“ سے دس قدم آگے بڑھ کر ایک متوسط مسمان طبقے کی ذہنیت کو بے نقاب کیا ہے اور بیوی کی صحت سے لاپرواہ بے حس شوہر کی لاپرواہی و بے اعتنائی کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ بوڑھے مردوں کی جوان عورتوں سے شادی، تعداد از دواج اور بچوں کی کثرت سے گھر، گھر نہ بن کر بلکہ مسافر خانہ کی شکل اختیار کر گیا ہو

”نتی مصر ہوئی کہ میں خود دودھ پلاؤں گی لیکن سنا کون ہے۔ دمکی یہ ہے کہ دودھ پلاؤ گی تو میں اور بیوہ کر لوں گا۔ مجھے ہر وقت عورت چاہیے میں اتنا صبر نہیں کر سکتا کہ تم بچوں کی سٹے نو لسی کرو اور پھر تم کہتی ہو۔“

یہاں تو مردہ جنت میں جائے یاد و زخ میں اپنے صوے و اندے سے کام ہے۔ بیوی نگوزی چاہے اچھی ہو چاہے مر رہی ہو۔ مردوں کو اپنے نفس سے کام ہے۔ وہ بیماری سن کر چپ ہو گئی۔ کہنے لگی کہ آپ اتنی بیمار ہیں۔ اور بوادہ بیماری کیا سب ہی ڈاکٹر یہ کہتے ہیں کہ آپ کے بچے کس طرح مومٹے تندرست ہوں۔ جب ایک تو آپ خود اتنی کمزور دوسرے بچے اتنی جلدی جلدی ہوتے ہیں۔ کیا کیا جائے اس سے کر سناں ہوتے تو بھلے رہے۔“ (۱۳)

اس ڈرامے میں رشید جہاں نے مردوں کی نفس پرستی و بے حسی کی طرف طنز یہ اشارہ کیا ہے کہ مردانہ بالادستی والے سماج میں عورتوں کو کھیتی قرار دیا جاتا ہے اور اس کے ساتھ بھیڑ بکریوں سے بھی زیادہ بدتر سلوک روا رکھا جاتا ہے اور اس پر طرہ یہ کہ اگر میرے

جذبات کی قدر نہ کی گئی تو ...

”روز بھی ہے کہ تم تو روز روز کی بیمار ہوئیں کب تک صبر کروں، میں دوسرا بیاہ کرتا ہوں اور پھر یہ ضد ہے کہ تم میرا بیاہ کراؤ، شرع میں چار بیویاں جائز ہیں تو میں کیوں نہ کروں۔ میں نے تو کہا بسم اللہ کرو۔ اب سال بھر بعد صابرہ کی رخصتی ہے، یادا بیٹیوں کے ساتھ ساتھ ہو جائے۔ ایک گود میں نواسا کھانا دوسری میں نئی بیوی کا بچہ۔ بس لڑنے لگتے ہیں کہ عورتیں کیا جانیں خدا نے ان کو جس ہی نہیں دی۔ میں تو کہتی ہوں کہ تم میں سارے مردوں کی جس بھری ہوئی ہے اب کیا۔“ (۱۳)

اگر ہم تانیسی علمبرداروں کے نقطہ نظر سے اس رویے کا جائزہ لیں تو یہ عورتوں کا سراسر جنسی استحصال ہے جو مرد ذات کی ذہنیت اور کردار کی قلعی کھولتا ہے۔ خواہگی زندگی میں عموماً بیویاں اپنے شوہر کی غلام اور ان کی نفسیاتی خواہشات کی تکمیل کا ذریعہ تھیں۔ بچے کی پیدائش اور اس کی پرورش و پرورش کرنا ہی ان کی قسمت تھی اور مرد کو ہر قسم کی آزادی حاصل تھی۔ اس ڈرامے میں رشید جہاں ریاکار مردانہ جاہدیت کا مذاق اڑاتی ہیں۔ جو سماج میں خاندان اور اپنی بیویوں پر اجارہ داری قائم رکھنے کے لیے توہمات اور غلط رسم و رواج کو بڑھاوا دیتے ہیں اور طبقہ نسواں کو یہ کہہ کر خاموش کر دیا جاتا ہے کہ ان کی محرومیاں دراصل ان کی تقدیر اور قسمت میں پہلے سے لکھی جا چکی ہیں۔ ان پر ترقی کے دروازے بھی بند ہیں۔ یہ لوگ مذہبی اصولوں کو بھی اپنی مرضی کے مطابق توڑ مروڑ کر پیش کرتے رہے ہیں:

”مردوں نے تو وہ گڑھ جیتا ہے کہ اٹ بھی ماریں پٹ بھی ماریں۔ اب یہ ظلم ہے یا نہیں کہ بیاہ بھی کروں گا اور یہ بھی بیوی ہی کہتے اسی سے تو میں جل جل کر اپنے مرنے کی دعا مانگتی ہوں ایک تو ہر وقت کی اپنی بیماری، روز روز کا بچوں کا رنجھنا الگ۔ خیر بڑے بچے تو ماشاء اللہ خامسے تندرست ہیں ہاں یہ چھوٹے بچے آئے دن بیمار رہتے ہیں۔ ان سب باتوں نے اب جینے کا لطف تو بالکل کھو دیا اور یہ تو میں جانتی ہوں کہ یہ دوسرا بیاہ کریں اور پر کریں۔ یہ ہر وقت

کہا، خدا کا اٹک، خدا اس سے پہلے تو مجھے انھیں لے کر میں سائن ہا مٹن، انھوں اور
سائن کے ذریعے سے میں نے کیا کیا یہ دو دفعہ آپریشن بھی کر دیا۔“ (۱۵)

ڈرامے کے مندرجہ بالا مکالمے سے رشید جہاں کی بے باکی، ذہنی بیداری اور
سماجی مسائل پر ان کی گہری فہم اور گرفت کا احساس ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سب سے اہم
بات یہ ہے کہ وہ براہ راست مسائل کا حل نہیں پیش کرتیں بلکہ قاری کو سوچنے اور خود فیصلہ
کرنے پر مجبور کرتی ہیں۔ اس ڈرامے میں رشید جہاں نے مرد کی دوسری زندگی ذہنیت کی
طرف بھی اشارہ کیا ہے کہ صاحب اویاد ہونے کے بعد بھی ان کی نظریں گلی کوچوں
میں پھسلتی رتی ہیں خود عورت پر اس قدر پابندیاں عائد کر دیتے ہیں جیسے وہ گائے بھینس کی
مثال ہوں کہیں ان کی گرفت سے باہر نکل نہ جائیں لیکن خود چوری چپکے عشق فرماتے اور
آہیں بھرتے رہتے ہیں:

”کہہ یار کی ہے اور میں تو رضیہ سے شادی کروں گا۔ چاہے تمہیں طلاق ہی
دینی پڑے۔ میں نے کہا میاں، ہوش میں ہو یا باکل ہی بے ہوش ہو اشریفوں
کی بیٹی ہے اگر اس کا نام بھی ایسا تو اس کے باپ، چچا، بھائی تمھاری ہڈی ہوٹی
کروں گے۔ ان خیالوں میں بھی نہ رہنا۔“

خوشامد کرنے کے لئے۔ میں اس پر عاشق ہو گیا ہوں۔ ہائے خدا کے لیے میری مدد
کرو۔ میری مدد کرنا تمہارا فرض ہے۔ قرآن شریف کھول کر بیٹھ جائیں اور
آجیسی پڑھیں کہ میں اس کی مدد نہ کروں گی تو بعد مرنے کے یہ ہو گا وہ ہو گا۔ اب
اس سے زیادہ کون سی آگ ہو گی؟ یہ ہر وقت کا جن، غرض کہ ہر وقت کی یہی باتیں
کہ میں پاگل ہو جاؤں گا کرا، اند کیے منہ اونڈھائے پڑے ہیں۔ رضیہ ہائے رضیہ
ہو رہی ہے میں پڑی سب من رہی ہوں، خدا کی قسم آپا اس قدر کیجیہ پک گیا ہے کہ
روپیہ پیسہ اب تو مصیبت معلوم ہوتا ہے، روکھی روٹی ہو اور سکھ ہو۔“ (۱۶)

رشید جہاں کی یہی وہ بے باکی اور سماج کی دکھتی رگ پر انگلی رکھنے والی قوت و

ملاہیت تھی جس نے اردو ادب خصوصاً فکشن میں تانہی تحریک کے لیے راہیں ہموار کیں جس پر آگے چل کر عصمت چغتائی، قرۃ العین حیدر اور دیگر خواتین افسانہ نگار و ناول نگار نے ان مسائل کو جرات مندی کے ساتھ اجاگر کیا اور عورتوں کو بیدار کیا اور اپنے حقوق کے لیے اکسایا۔ یہی وجہ تھی کہ انکارے کی اشاعت کے بعد رشید جہاں کو ناک کان کاٹ لینے کی دھمکی دی گئی کیوں کہ متوسط طبقے کی مسلم گھرانے کی عورتوں کی طرف سے اتنی بے باکی اور جرات مندی کے ساتھ کہانیاں لکھنا وہ کسی طرح برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ بقول ہاجرہ بیگم:

”انکارے کو شائع کرتے وقت سجاد ظہیر کو یہ اندازہ نہیں تھا کہ یہ ایک نئی ادبی راہ کا سنگ میل بن جائے وہ تو خود لندن چلے گئے لیکن جہلکا بج گیا۔ پڑھنے والوں کی مخالفت اس قدر بڑھی کہ رشید جہاں انکارے والی کے خلاف دعوے ہونے لگی۔ تو۔۔۔ دیے جانے لگے اور ”انکارے“ ضبط ہو گئی۔“ (۱۷)

انکارے میں شامل محمود الظفر کا افسانہ ”جوانمردی“ میں مرد کے جھوٹے وقار اور کھوکھلی ذہنیت پر بامعنی انداز میں طنز کیا گیا ہے۔ وہیں دوسری طرف عورت کی حقیقی محبت کی تصویر کو بھی دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ایک عورت جس کی شادی بچپن میں کر دی گئی اس وقت دونوں ایک دوسرے کے جذبات کو نہیں سمجھ سکتے تھے جب اس میں صحیح جذبات کو سمجھنے کا موقع آیا تو وہ شوہر سے کافی دور تھی۔

”مجھے اپنی بیوی سے کبھی محبت نہیں ہوئی اور ہوتی بھی کیسے؟ ہم دو مختلف دائرہ زندگی میں گھومتے تھے۔ میری بیوی پرانے زمانے کی تنگ و تاریک گلیوں میں اور میں نئے زمانے کی صاف اور چوڑی پکی سڑکوں پر۔ لیکن جب میں دوسرے ملکوں میں گیا اور اس سے کئی برس تک جدا رہا کبھی میرا دل اس کے لیے بہہ چمکن ہوتا تھا وہ اپنے چھوٹے سے مستحکم پرانے قلعہ میں تھی۔ اور میں زندگی کی دوادوش فضول اور بے فیض عشق بازی سے تنگ آ کر کبھی کبھی اس پاک و باوقار عورت کا خواب دیکھا کرتا تھا جو بلا کسی معاوضہ کے مجھ پر سب کچھ نثار کرنے

کے لیے تیار تھی۔“ (۱۸)

مصنف نے اس کہانی کے ذریعہ مرد کی بے حسی اور عیاشی کی طرف اشارہ کیا ہے کہ زندگی کی رنگینوں سے شرابور انسان کس قدر بیزار ہو جاتا ہے کہ اس کے پاس بیوی ایک بے وقعت سی چیز بن کر رہ جاتی ہے اور ان تمام رعنائیوں کے سامنے بیوی کی حیثیت محض لغو و فضول سی لگنے لگتی ہے۔ دوسری طرف زمانے کے عطا کردہ القاب کہ عورت ممتا، ایثار و قربانی، خصوص، جذبات، محبت و ہمدردی کا وہ پیکر ہے کہ مرد کی تمام ظلم و زیادتیوں کو خندہ پیشانی کے ساتھ قبول کرنے کے بعد بھی وہ اپنے شوہر کے لیے دعائیں مانگتی ہے جس کا اظہار یوں ہوا ہے:

”غائب آپ اپنے میں مشغول ہوں گے۔ مگر خیر مجھے اس کی کوئی شکایت نہیں۔ بس آپ کی مجھے خیریت معلوم ہوتی رہے اور آپ اچھے رہیں اور خوش رہیں میرے لیے یہی کافی ہے جب سے میں بیمار ہوں سوائے اس کے کہ آپ کو یاد کروں اور ان عجیب عجیب چیزوں اور نئے نئے لوگوں کا خیال کروں جن سے آپ وہاں ملتے ہوں گے مجھے اور کام نہیں، مجھ سے چلا نہیں جاتا اس وجہ سے چنگ پر پڑی پڑی طرح طرح کے خیال کرتی ہوں۔ کبھی تو اس میں لطف آتا ہے اور کبھی اس سے سخت تکلیف ہوتی ہے۔“ (۱۹)

اس کہانی کے ذریعہ مصنف نے حقیقت نگاری کا وہ تصور پیش کیا ہے جو تصور پرستی اور رنگینی سے بالکل پاک ہے۔ اس میں ایک عورت کے دکھ درد اور اس کی محرومیوں، تنہائیوں اور روحانی کرب سے نہ صرف ہمدردی پیدا ہوتی ہے بلکہ ان حالات کے خلاف شدید نفرت بھی پیدا کر دیتا ہے جن میں انسان بے کراں دکھوں اور محرومیوں کا شکار ہے:

”آپ مجھے بھول نہ جائیں اور کبھی کبھی خط لکھ دیا کریں میرے لیے یہی بہت ہے بلکہ کبھی کبھی تو مجھے یہ خیال ہوتا ہے کہ آپ کا مجھ سے دوری رہنا بہتر ہے مجھے ڈر اس بات کا ہے کہ جیسے بیماری کے بعد سے یہاں میں قریب قریب سب

سے نا آشنا سی ہوگئی ہوں۔ ویسے ہی میں کہیں آپ کو بھی نہ کھوجے شوں۔ دن رات میری بری حالت دیکھ کر کہیں آپ کا دل بھی میری طرف سے نہ ہٹ جائے۔ وہاں سے تو آپ محض اس کا تصور کر سکتے ہیں اور میں آپ کو اپنا وہ کامل و مساز تصور کر سکتی ہوں جس کی میرے دل کو تمنا ہے۔“ (۲۰)

عورت کے اس خیال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کی حیثیت کتنی پست اور مجبور و لاچار ہے جو ہمارے معاشرے کا دیا ہوا تحفہ ہے۔ کیوں کہ اس کی نشو و نما ہی اس طرز پر کی جاتی ہے کہ وہ ہمیشہ کسی نہ کسی سہارے کی حاجت مند رہے اور اس سے آگے بڑھ کر کچھ نہ سوچ سکے۔

غرض کہ مصنف نے اس افسانے کے ذریعہ متعدد اہم امور کی جانب اشارے کیے ہیں کہیں عورت کی لاچاری و بے بسی کو دکھانے کی کوشش کی ہے کہیں مرد کی خود بینی ریاکاری اور جھوٹی ذہنیت کی طرف انگلی اٹھائی ہے اور اس کے پس پست جواں مردی (مردانگی)، مردانہ تفاخر اور بالادستی پر گہرا طنز کیا ہے۔

انگارے کی اشاعت نے یقیناً ادب میں تانیثی تحریک کی داغ بیل ڈالی اور اس کو ایک مثبت سمت عطا کیا اور اس عہد کے دیگر حساس اور بیدار مغز ادیبوں کو بھی عورت کے بارے میں سوچنے پر مجبور کیا۔ لیکن اس سلسلے کی سب سے پہلی کاوش انگارے کے مصنفین کی ہی ہے جنہوں نے عورت کے انسانی حقوق کی جھلکیوں کو اپنے افسانوں میں اجاگر کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ ان مصنفین کے یہاں عورت پہلی بار اپنے انسانی حق پر اصرار کرتی نظر آتی ہے۔ آخر اس کی بھی اپنی ایک شخصیت ایک زندگی ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے اس حق کو حاصل کرے۔ یہ حق یہ انسانی روپ جنسوں کے درمیان منافرت سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ اس استحصالی نظام کو ختم کرنے ہی سے حاصل ہو سکتا ہے جس نے عورت کو اور ان کے ساتھ دوسرے متعدد طبقوں کو غلام بنا رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نچلے طبقے کی عورتوں میں مساوات کی کچھ بہتر صورت حال ہے نہ ان میں پردے کی لعنت اس قدر عام ہے، نہ وہ

محبت اور حسن کی ایسی چھوٹی موٹی قسم کی عورت ہیں کہ خود اپنی اسیر ہو کر رہ جائیں۔

انکارے سے ہی متاثر ہو کر دیگر فنکاروں نے جو ترقی پسند تحریک کے روح رواں تسلیم کیے جاتے ہیں۔ عورتوں کے درد و حالات کو انقباض و بے نقاب کرنے اور سماج کے تشکیلاتوں کے بدنامیہ سے اسے اسے رد و جھاڑنے کی ذمہ داری قبول کی جس میں اب تک عورتیں قید ہو کر رہ گئیں تھیں۔

ان میں سب سے اہم نام عصمت چغتائی، منٹو، بیدی، اور کرشن چندر وغیرہ کا آتا ہے۔ ان فنکاروں کے بعد قرۃ العین حیدر، خدیجہ مستور، جمیلہ ہاشمی، رضیہ بیگم احمد، جیلانی بانو، بانو قدسیہ، صدیق امجدی وغیرہ نے معاشرہ میں عورت کی حیثیت، جاگیر دارانہ و سرکاری دارانہ نظام و قدرا، اس تمام میں عورتوں کے ساتھ جو تار و اسو ک برتا جاتا تھا، اس کی بہترین عکاسی کی اور اپنے اپنے زاویے نگاہ سے عورت کے نئے مسائل اس کے جذبات و احساسات اور تجربہ بات و مشاہدات کو غیر جانبداری اور خصوص کے ساتھ صفحہ قرطاس پر لانے کی کوششیں کیں۔

مندرجہ بالا جائزے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ انکارے کی اشاعت نے عورت کے تین مردانہ ذہنیت اور حاکمانہ و جاہلانہ رویے کا بھرم توڑ دیا، اور عورت کے سچے درجے مسائل کو بے نقاب کیا۔ اس مجموعے میں شامل چند افسانوں میں براہ راست عورت کے مسائل کو اجاگر کیا گیا ہے جسے ہم تالیفی افکار سے متاثر ضرور پاتے ہیں۔

حواشی

۱۔ اردو افسانے میں، انکارے کی روایت، قمر رئیس، ص ۴۹

۲۔ اردو افسانے میں، انکارے کی روایت، قمر رئیس، ص ۷۸

۳۔ دلاری، انکارے، سجاد ظہیر، ص ۴۵

۴۔ ایضاً، ص ۱۳۶

۵۔ بادل نہیں آتے، احمد علی، ص ۱۵۰

۶	بادل نہیں آتے، احمد علی، ص ۱۵۱
۷	ایضاً، ص ۱۳۹
۸	دلی کی سیر، رشید جہاں، ص ۱۶۵
۹	رشید جہاں ایک ریڈیکل آواز، علی جاوید، ص
۱۰	ہشتی زیور، حصہ چہارم، مولانا اشرف علی تھانوی، ص ۳۰
۱۱	احکمال والحرام فی الاسلام، یوسف القرضاوی، ترجمہ شمس بیگز، ص ۲۷
۱۲	ایضاً
۱۳	رشید جہاں ایک ریڈیکل آواز، علی جاوید، ص ۲۵۳
۱۴	پردے کے پیچھے، رشید جہاں، ص ۱۷۴
۱۵	ایضاً، ص ۱۷۹
۱۶	ایضاً، ص ۱۸۰
۱۷	بحوالہ انکارے کا تاریخی پس منظر اور ترقی پسند تحریک، خالد علوی، ص ۲۵
۱۸	جوانمردی، محمود انکلیز، ص ۱۸۴
۱۹	ایضاً، ص ۱۸۲
۲۰	ایضاً، ص ۱۸۳

اردو ناول اور تائشیت

اردو ناول کی تاریخ کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ شروع سے ہی عورتوں کے مسائل اور ان پر ہو رہے جبر و استحصال کو ہمارے حساس اور بیدار مغز مصنفین اپنی تحریروں کے ذریعہ منظر عام پر لانے کی کوشش میں مصروف رہے ہیں۔ نذیر احمد سے رسوا تک جتنے بھی لادنی نسوانی کردار پیش کئے گئے وہ اب تک ہمارے ذہن و فکر پہ نقش ہیں، انہیں کی مجبوری، لاپرواہی، بے بسی اور ان کے دکھ درد، ان کی سماجی، معاشی حیثیت کو بخوبی اردو ناول میں پیش کیا جا رہا ہے۔ لیکن ان کی حیثیت کی یہ ترجمانی Sterio Type سے زیادہ کچھ نہیں تھی۔ ترقی پسند تحریک کے زیر اثر جو تخلیقات منظر عام پر آئیں ان سے کسی حد تک عورتوں اور ان کے مسائل کو دیکھنے، پرکھنے اور محسوس کرنے کے طریقہ کار میں تبدیلی رونما ہوئی۔ سعادت حسن منٹو، ہیدی، اور عصمت چغتائی جیسے حساس فنکاروں نے نہایت ہی دردمندی اور بے باکی کے ساتھ عورتوں کی زندگی کی تذلیل کو بیان کیا۔ جب کہ ان کا یہ Treatment اس عہد میں روایت سے بغاوت کا درجہ رکھتا تھا، جو بڑے حوصلے و ہمت کا کام تھا لیکن عصمت سے قبل جو تخلیقات پیش کی جاتی تھیں ان میں عورت مردوں کی کھینچی ہوئی لکیر سے آگے نہیں بڑھ سکتی تھی۔ ایک عورت کیا سوچتی ہے؟ کیا محسوس کرتی ہے؟ کون سے عوامل اس کی شخصیت کی تکمیل یا تخریب کا سبب بنتے ہیں اس پر قلم اٹھانے کی کسی نے جرات نہیں کی، کیونکہ Patriarchal Society میں عورت کی امیج ثانوی درجے

(Second Sex) کی تھی۔ اس کے جذبات و احساسات کی کوئی قدر نہیں تھی۔ بس اسے مردوں کے طے کئے ہوئے حدود میں کٹ پتلی کی مانند ڈوروں اور دھماگوں کے اشارے پر ناچنا پڑتا تھا اور اس معاشرے میں اس کے ساتھ جو بے انصافیاں ہو رہی تھیں اسے ہی زیادہ تر افسانہ نگار و ناول نگار نوک قلم پر لانے کی سعی کر رہے تھے۔ ان فنکاروں کی تحریروں سے عورتوں پر ہو رہے مظالم اور ان کے دکھ درد اور ان کی بے بسی بھروی کا احساس تو ضرور ہوتا ہے لیکن اس سے رہائی کی کوئی صورت نظر نہیں آتی۔

لیکن جب ہم اردو ناول پر تانیثیت کے اثرات یا تانیثی تصور کے حوالے سے غور و فکر کرتے ہیں تو لازمی طور پر ہمارے ذہن میں رشید جہاں اور عصمت چغتائی کے عہد کی فلکشن نگاری کا خاکہ ابھر کر سامنے آتا ہے اور ہمیں شدت سے احساس دلاتا ہے کہ اس عہد کے اردو فلکشن میں تانیثیت کے آثار نمایاں ہو رہے تھے۔ اس عہد کی معدودے چند خواتین فلکشن نگار ادب کے میدان میں اپنی موجودگی اور بیداری کا احساس دلاتے ہوئے اپنی تحریروں میں عورتوں کے کرب اور ان کی ذہنی و شعوری بیداری کو اجاگر کرنے کی کوششوں میں منہمک تھیں جو مغرب میں ایک تحریک کی شکل اختیار کر چکا تھا۔

عصمت چغتائی

عصمت چغتائی کا نام اردو ادب کی تاریخ میں اپنے تانیثی فکر و شعور کی وجہ سے اہمیت کا حامل ہے۔ تانیثیت کی بنیادی تعبیر و توضیح عورت کی انسانی حیثیت کو پہچاننا اور معاشرے میں موجود اس انسانی حیثیت کی تکمیل میں رخنہ ڈالنے والی طاقتوں کے خلاف عملی اقدام اٹھانا ہے۔ اس طرح تانیثی شعور دراصل انسانی شعور ہے۔ چونکہ عورت کے وجود، اس کے تشخص اور اس کی بہتر حیثیت سے منکر ہونا غیر انسانی حرکات ہیں، اس لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ تانیثی شعور کے بغیر انسانی شعور کی تکمیل ممکن نہیں۔ عصمت چغتائی کی زندگی اور تحریر

دونوں اقسام کی شاہد ہیں کہ انھوں نے عورت کی انسانی حیثیت کو پہچانا، معاشرے میں اس کی حیثیت کو مستحکم کرنے والی تعداد بندوقوں اور حصاروں کو توڑنے کی کوششیں کیں اور اپنی سب مشاغل، سب پاک تحریروں کے ذریعے ان دنیاوی فحشیت اور معاشرتی رسموں اور جوں و سہیچے والے نی م کے خلاف احتجاج کیا۔

”عصمت چغتائی نے ہمیں بھی Feminism کا غرہ نہیں لگایا۔ لیکن میری دلس نوکمرانس کے اس قول پر ہمیشہ ذہن نشین رکھا کہ عورتوں کو سچے کہنے اور لکھنے سے پہلے دل سے پاکیزگی، رزق شہد عورت ہونے کے اس احساس کو نکال دینا چاہئے جو دراصل مردوں کا دیا ہوا خطاب ہے۔ ”عصمت چغتائی نے اپنے تخلیقی سفر کے دوران ایسا ہی رویہ اپنا رکھا اور اپنی اور اپنے راءوں کی ایک اعلیٰ شہادت قائم کی جس کی عمدہ مثالیں ٹیڑھی لکیر، ضدی، ان کی دنیا، اور معصومہ جیسے ناولوں کے کرداروں کے حوالے سے دی جاسکتی ہیں۔

”ضدّی“ عصمت کا پہلا ناول ہے جو ۱۹۴۴ء میں منظر عام پر آیا۔ اگرچہ عصمت کی یہ پہلی کاش تخلیقی کے معیار پر کھرا نہیں اترتی، خواہ وہ فن کے اعتبار سے ہو یا موضوعات کے اعتبار سے۔ باوجود اس کے عصمت نے اس ناول میں چند ایسے تلخ حقائق کو آشکارہ کیا ہے جس کی بنا پر ہم اسے نکلے انداز نہیں کر سکتے۔ اس ناول میں امیری غریبی، ذات پات اور اونچ نیچ کی تغلیق، معاشرے اور خاندان کی فرسودہ روایات پر طنز اور طبقاتی تقسیم کے زیر اثر پیدا شدہ حالات کو زیر بحث لانے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور اس کے پس پردہ پورن (جو جاگیردارانہ نی م کا چشم و چراغ ہے) اور آشا (جو اس گھر میں ایک نوکرانی کی حیثیت رکھتی ہے) کے داستان عشق کو بیان کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ پورن کا آشا سے محبت کرتا عین فطری ہے لیکن اس قصے کا انجام تک پہنچ پانا غیر فطری، جسے عصمت نے نہایت ہی سلیقے سے بیان کیا ہے۔ ناول کا ہیرو پورن اگرچہ روشن خیال، ترقی پسند اور مساوات کا حامی ہے۔ وہ امیری غریبی کے امتیاز کو نہیں مانتا۔ وہ اس بات کا حامی ہے کہ سبھی انسان برابر ہیں۔ اس

لیے وہ ان تمام اعتراضات و نظریات کا بایکاٹ کرتا ہے جو سرمایہ دارانہ نظام میں خلاف توقع اور خد فشان سمجھا جاتا تھا۔ وہ ایک غریب لڑکی سے شادی کرنے کو عیب نہیں مانتا۔ گرچہ اس کی پرورش و پرداخت ایک ایسے معاشرے اور خاندان میں ہوئی ہے جہاں لوگوں سے ان کے حقوق غصب کر کے انہیں انسانیت کے دائرے سے باہر نکال دیا جاتا ہے۔ گفتگو کی حد تک ہی اس کے اندر روشن خیالی اور ترقی پسندی نظر آتی ہے لیکن عملی طور پر وہ ایسا نہیں کر پاتا ہے لیکن اپنے ماں باپ اور بھائی کے آگے گھٹنے ٹیک دیتا ہے جو کہ کمزوری کی علامت ہے اور آخر میں انتقام کی آگ میں موت کو ترجیح دیتا ہے جو مرد ذات کے نام پر کلنک ہے۔

شاننا پوران کی بیوی کی حیثیت سے ناول کے منظر نامے پر ابھر آتی ہے جو نہایت جاندار، بے باک اور تانیٹی احساس و شعور سے پر کردار ہے۔ یہ ایک زندہ دل کردار ہے جس میں زندگی کو اپنے طور پر جینے کی خواہش نہیں ہے۔ شاننا ان تمام بندشوں اور حصاروں سے بغاوت کرتی ہے جو اس کے بہتر اور خوش آئند مستقبل کی راہ میں حائل ہیں۔ اس ناول میں ناول نگار نے سماج کی صرف تصویر ہی نہیں کھینچی ہے بلکہ نہایت نرم لہجے میں معاشرتی رسم و رواج پہ سخت تنقید کی ہے۔ یوں تو ہندوستانی بیوی کا پتی پر میثور ہوتا ہے، سے یہی معنی مراد لیے جاتے ہیں کہ عورت اپنی ذات پر مرد کے تمام مظالم اور مصائب برداشت کرتی رہے لیکن زبان پر ایک حرف شکوہ بھی نہ لائے۔ خواہ اس کرب سے اس کا سارا وجود ہی کیوں نہ جل کر راکھ ہو جائے۔ لیکن شاننا عصمت کا کردار تھی اس لئے وہ ان تمام بندشوں اور معاشرے کے رسم و رواج سے فرار پا رہی ہے، جواب تک اس کی قسمت تھی۔ شاننا ایک جدید عورت کے روپ میں ابھر کر ہمارے سامنے آئی ہے جس کے نزدیک زندگی کا ایک مقصد ہے اس لئے وہ ہمہ تن بہتر زندگی کی جستجو کرتی ہے۔ وہ دنیا کی نظروں میں کٹھ پتلی کی مانند بننے سے اچھا سمجھتی ہے کہ خوش رہے اور ایک روز وہ اس گھر سے رہائی حاصل کرتی ہے

جہاں وہ بسوا اور بیوی بن کر آئی تھی۔ جنوں مصنفہ:

”مگر چہ شائنا لبے حرمے تک پورن کا دل جیتنے کے لیے اس کے پاس جتنے

تھیں رتھے سب کا استعمال کرتی رہی مگر کسی طرح بھی پورن کا دل نہ سوا سکی تب

وہ پورن کی بجائے بھائی میٹھ کی محبت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔“ (۱)

عصمت نے شائنا کو Redical Feminism سے متاثر دکھانے کی کوشش کی

ہے۔ شائنا کو جب اپنے شوہر کا دل جیتنے یا شوہر کی محبت و رفاقت حاصل کرنے یا اسے اپنی

گرفت میں لینے کی تمام کوششیں معدوم نظر آئیں تو اس نے ایک جرأت مندانہ اور باغیانہ

قدم اٹھایا جسے اس نے اپنے بہتر مستقبل کے لئے خوش آئند تصور کیا۔

شائنا چونکہ جدید عورت اور عصمت کا کردار تھی۔ لہذا وہ اس راز سے بخوبی واقف

تھی کہ اذیت بھری زندگی بسر کرنے کا نام سستی سادتری نہیں ہے۔ چوں کہ وہ زندگی کو ایک

بیش قیمت تحفہ مانتی تھی اس لئے وہ جرأت مندانہ قدم اٹھاتی ہے۔ اس وقت شائنا کے

سامنے دو ہی راستے تھے یا تو وہ زندگی بھر سسرال میں بغیر اپنے شوہر کی رفاقت اور دینی

وہ سمانی ہم آہنگی کے زندگی گزار دے جہاں اسے نہ ہی عزت ملتی اور نہ ہی زندگی کی

خوشیاں و رعنائیاں نصیب ہوتیں یا پھر میٹھ کی محبت تھی جہاں رسوائی اور ذلت تو تھی مگر دل کا

سکون اور سچی خوشی بھی تھی۔ اس لئے شائنا اس چہار دیواری کے اندر کی گھٹن کی زندگی پر

معاشرے کی حسرت و ملامت کو ترجیح دیتی ہے۔ عصمت نے اس ناول کے ذریعے امیری،

غریبی، مساوات اور انصاف کی وکالت کی ہے اور ناول کے جیتے جاگتے کرداروں کے ذریعے

سماجی برائیوں کو بے نقاب کیا ہے۔ اور سرمایہ دارانہ جاگیر دارانہ نظام پر وار کیا ہے۔ کیونکہ یہی

نظام اونچے نیچے ذات پات اور اعلیٰ و ادنیٰ کی تفریق کی بنیاد پر غریب اور بے سہارا لوگوں سے

اس سماج میں جینے کا حق چھین لیتا ہے۔ وہ اس نوعیت کے پیار و محبت کو معیوب نظروں سے

دیکھتا ہے۔ اور ذات پات کی ترازو میں تولنے کی کوشش کرتا ہے۔ اسی خیال کو لے کر عصمت

نے اس ناول کا خاکہ تیار کیا ہے اور انسان دوستی کا درس دینے کی کوشش کی ہے۔

عصمت چغتائی نے ”ٹیزھی لکیر“ میں ایک ایسے دور اور معاشرے کی کہانی بیان کرنے کی کوشش کی ہے جہاں قدیم تہذیب و اقدار دم توڑ رہے تھے اور دھیرے دھیرے جدید تہذیب و اقدار کے آثار نمایاں ہو رہے تھے۔ مسلم متوسط گھرانوں میں پردے کی بے جا سختی رفتہ رفتہ کم ہو رہی تھی، مرد و عورت کے درمیان ابھی اتنا کھلا پن نہیں آیا تھا کہ وہ ایک دوسرے سے آزادی سے ملیں، یا کسی موضوع پر تبادلہ خیال کریں لیکن سماج میں عورتوں کی حیثیت کو تسلیم کیا جانے لگا تھا۔ عورتیں مردوں کی طرح اپنی شناخت قائم کرنے کی کوشش کر رہی تھیں۔ ایسے ماحول میں عصمت چغتائی نے ثمن کے کردار کو پیش کیا ہے، جو صرف جاندار ہی نہیں بلکہ باغی بھی جو بوسیدہ رسم و رواج، ضابطہ اخلاق اور سماجی آداب و اقدار سب سے بغاوت کرتی ہے۔ اور اپنی دنیا آپ بناتی ہے اور اپنی زندگی اپنے ڈھنگ سے جینا چاہتی ہے۔ اس لحاظ سے ثمن اردو ناول کا پہلا نسوانی کردار ہے جو فکر و دانش کی ایک آزاد مکمل فضا میں سانس لیتی ہے۔ وہ اپنے ذہن سے سوچتی ہے اور آزادانہ طور پر اپنے وجود اور اپنی شناخت کے لئے کوشاں رہتی ہے۔ تانیثی نقطہ نظر سے ثمن ہمارے سامنے ایک جدید عورت کی علامت بن کر ابھرتی ہے کیونکہ اس کے اندر روایت سے بغاوت اور اپنی پسند کے مطابق زندگی جینے کا حوصلہ و جذبہ پنہاں ہے۔ وہ اپنی زندگی کی راہ خود طے کرتی ہے جسے اپنی لئے مثبت تصور کرتی ہے۔ اس کی زندگی پر سماج اور اس کے بوسیدہ روایات کا کوئی بس نہیں چلتا ہے۔ شاید عصمت نے اس ناسازگار ماحول میں اپنی شناخت قائم کرنے اور معاشرے کو اپنے وجود کا احساس دلانے والی بے باک اور جانناز قسم کی عورت کے جذبات و احساسات کو پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ بقول عظیم اشان صدیقی:

”ان کے ناولوں کے ذریعہ عورت پہلی مرتبہ اپنے حقیقی خند و خال، فطرت و

نفسیات، جذبات اور تصورات کے ساتھ اس طرح منظر عام پر آتی ہے کہ صرف

مرد ہی کو نہیں بلکہ عورت کو بھی تعجب ہوتا ہے کہ اس کا حقیقی روپ کیا ہے جس کی تنہیم سے وہ اب تک محروم رہی تھی۔ مائل میں شمن کا کردار بچپن سے ماں بننے تک ارتقا کے مختلف مد رت طے کرتا ہے۔ اضافہ عمر اور ماحول کے ساتھ اس کی شخصیت مرکزی اثر میں جو تبدیلیاں آتی ہیں ان سے بے راہروی کے بجائے اس کی خود شناسی اور خود متاوی میں اضافہ ہوتا ہے۔“ (۲)

شمن کی سب سے بڑی بد نصیبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے گھرانے میں آنکھیں کھولتی ہے جہاں وہ ماں کی ممتا، باپ کی شفقت سے محروم رہ جاتی ہے۔ شمن کے ماں کی کیفیت یہ تھی کہ وہ اپنی ایک درجن اولادوں کی پرورش کرتے کرتے بور ہو چکی تھیں۔ اس سے انہوں نے شمن کی پرورش و پرداخت یا ادویہ کی طرف بالکل توجہ نہیں دی۔ ممکن ہے کہ شمن ایک لڑکی تھی اور ہمارے معاشرے میں لڑکی کو بہ نسبت لڑکوں کے پیار و محبت یا اس کے جائز حقوق سے ہمیشہ چشم پوشی کی جاتی ہے۔ ان تمام ناگوار حالات و حادثات سے شمن کے اندر محبت سے محرومی اور تنہائی کا شدید احساس پیدا ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اس کے نفسیات میں تخریبی عناصر سرسبز ہونے لگتے ہیں۔ بقول عظیم الشان صدیقی:

”شمن کی نفسیات اور شخصیت کے نیز مے پن میں اُرچہ خارجی اور انفرادی عناصر بھی شامل ہیں لیکن وہ عورت کی حقیقی نفسیات کا جیتا جاگتا پیکر بھی ہے۔ البتہ اس کی بے باکی، سرکشی اور بغاوت میں اس کے گھریلو ماحول، ماں باپ کی بے اعتنائی اور تعلیم کو بھی دخل ہے۔“ (۳)

Male dominated سوسائٹی میں عورت کی حیثیت، اس کا استحصال، مرد کا درندہ صفت رویہ خواہ وہ رشید کی شکل میں سامنے آئے یا افتخار کے پردے میں۔ اعجاز، رائے صاحب، رونی ٹیلر تمام کردار شمن کی زندگی پر بڑے تلخ و تند اثرات مرتب کرتے ہیں۔ لیکن یہ اثرات بھی بڑے لحاظی اور اذیت دہ ہوتے ہیں جس کی لہس سے وہ لرزہ لرزہ ہو جاتی ہے

باوجود اس کے وہ نہایت حساس، خوددار اور باغی قسم کی لڑکی ہے جسکی تو اسے اپنے محبوب
رشتوں کے ٹوٹنے بکھرنے کی کوئی پروا نہیں ہوتی۔ اس کی زبان پر کبھی حرف شکوہ کا احساس
بھی نہیں ہوتا۔ وہ خوشی اور دکھ درد کو خواہ وہ جس شکل میں بھی اس کی زندگی میں داخل ہوتا ہے
اسے خوش آمدید کہتی ہے اور بھرپور طریقے سے برتنے کی کوشش کرتی ہے۔ بقول عصمت
چغتائی:

”مگر ثمن زندہ ہی نہیں ہے بلکہ جاندار ہے۔ اس پر مختلف حملے ہوتے ہیں لیکن
ہر حملے کے بعد وہ پھر بہت باندھ کر سلامت اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ وہ ہر امتحان
سے گزر کر پرسکون انداز میں اپنا سر نیچے پر نکالتی ہے اور ٹھنڈے دل سے سوچ
بچار کرنے کے بعد دوسرا قدم اٹھاتی ہے۔ یہ اس کا تصور نہیں کہ وہ بے حد حساس
ہے اور ہر چوٹ پر منہ کے ٹپ کرتی ہے مگر پھر سنبھل جاتی ہے۔“ (۴)

مثلاً رشید ثمن کا پہلا پیار تھا وہ ثمن کو ٹھکرا کر انگلینڈ چلا گیا تو ثمن نے طبیعت پر جبر
کر کے زہر کا گھونٹ پی لیا۔ اعجاز کا کردار ضمنی طور پر ہی سہی ثمن کی ذہنی کیفیت پر روشنی ڈالتا
ہے۔ لیکن ثمن بے حد سرکش اور باغی لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے:
”ثمن ایک بات کہوں؟ کئی دن سے اس کی آواز ابک گئی۔ ثمن کے ہاتھ
ہیرن ہونے لگے۔ جملہ ہوا اس ایک نقطے پر جمع ہو کر بھینچنے لگے۔ اس نے سانس
روک لی۔ تم جانتی ہو دو سال کی فرینک اور ہے، پھر کسی اچھی جگہ پوسٹ
ہو جاؤں گا۔ بچی میاں کی جانی ادھی کافی ہے مگر میں سوچتا ہوں شملہ پر ایک
کوٹھی خرید لی جائے۔ کوٹھی اور باغ۔ مارگی کی کلیاں، ثمن کی اٹھلیاں اینٹیں لگیں۔
میرے خیال میں میری حیثیت کا انسان ایک تعلیم یافتہ لڑکی کے لئے ناموزوں
تو نہیں ہے۔ وہ تمہاری دوست ہے نا۔ اس ثمن نے مضبوطی سے نوب
میں ہوا روک دی، ہاں بلیٹیس کا ٹیسٹ بہت اونچا ہے معاف کرنا اجو

وہ بھند ہو کر یولی، وہ ذرا اور قسم کی لڑکی ہے۔ مگر ثمن میں کافی آزاد خیال ہوں۔ میرا مطلب ہے آج کل لڑکیوں کو آزاد خیالی سے زیادہ کلچر چاہیے۔ اور وہ خاندان دیکھتی ہیں۔ معاشرت دیکھتی ہیں، بلیقیس کے امیدوار زیادہ تر تو نوابوں ہی کے خاندان سے ہیں۔ دوسرے تم سوچتے ہو یہ تمہاری جائیداد بہت ہی زبردست ریاست ہے کہ میں یہ تو نہیں کہتا۔ اعجاز کی آنکھوں میں اسے بھوک اور شکست جھلکتی نظر آئی۔ اعجاز سر جھکائے چلا گیا، وہ خاموش بے حس و حرکت پڑی رہی، کچھ نہ سوچا، اسے تو بس ایک احساس تھا کہ اس نے نارنگی کی جھاڑ میں ہاتھ ڈالا۔ اور کسی زہریلے ناگ نے پھن مار دیا، زہر کی طرح کوئی چیز سنسناتی لہراتی اس کے دماغ کی طرف چڑھتی چلی گئی جسے جھٹکنے کی بھی کوشش نہ کی۔ کیا اسے اجو سے محبت ہو چلی تھی؟ چہ۔ تو بے شک، اس واہمہ کو سوچ کر وہ ہنس پڑی، پھر اس نے اس کا جواب پانا ضروری نہ سمجھا۔“ (۵)

اس واقعے نے ثمن کے دل پر شدید چوٹ پہنچائی۔ لیکن وہ دل شکستہ ہونے کے بجائے ہمت و حوصلے سے کام لیتی ہے۔ گھر میں جب اعجاز سے اس کی شادی طے پاتی ہے تو وہ نہایت سخت لہجے میں نوری (بھانجی) سے کہلوادیتی ہے کہ: وہ ”اعجاز“ کے علاوہ ہر جانور سے شادی کر سکتی ہے۔“ (۶)

اس حادثے نے ثمن کے دماغ پر تلخ اثرات مرتب ضرور کیے لیکن ثمن کے اس رویے نے ایک بے باک اور انا پرست، سرکش عورت کا روپ پیش کیا۔ یہاں عورت مجبور محض یا لاچار و بے بس نہیں ہے کہ اعجاز کے اس فیصلے سے ٹوٹے ٹکھڑے اور محرومی پر آمادہ ہو جائے بلکہ غرور سے اس نے اعجاز کے منہ پر طمانچہ مار دیا۔ وہ اصلاً باغی واقع ہوئی تھی۔ انتقامی جذبہ بڑی شدت سے اس کے دل میں پوشیدہ تھا اس لیے ماں باپ کے اصرار کو بھی حقارت سے ٹھکرا دیتی ہے۔ ثمن کے حرکات و سکنات سے یوں محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے تئیں ہر

نا انصافی کا بدلہ چکا کر دم لیتی ہے جو ایک خوددار، مضبوط، بے لچک، پراعتماد، مساوی سلوک کی خواہاں اور انا کے تحفظ کے لئے جان کی بازی لگا دینے والے کردار کی علامت ہے۔

اعجاز سے تلخ تجربے کے بعد عصمت ثمن کی ملاقات افتخار سے کراتی ہیں۔ وہ ایک ذہین باغی اور مکار شخص کے روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ بعض مرد ذات کس قدر بے حس، درندہ صفت اور شاطر مزاج ہوتے ہیں جس کا اندازہ قبل از وقت کرنا مشکل ہوتا ہے۔ افتخار کا کردار ہمارے سامنے اسی ذہانت کی پول کھولتا ہے۔ ابتدا میں وہ اپنی فلسفیانہ ترقی پسندانہ اور مبالغہ آمیزانہ گفتگو سے ثمن کا دل جیت کر اسے اپنے چنگل میں لے لیتا ہے۔ چند مثالیں ملاحظہ کریں:

”اگر مجھے کوئی عورت کہے کہ مجھے تمہارا اعتبار نہیں چار آدمیوں کے سامنے کہو کہ تم مجھے... مجھے... ثمن کی گھبراہٹ دیکھ کر وہ رک گیا تھا۔ مگر پھر جلدی سے بولا... تو میں اس سے کہوں گا یکم صبح چلتی پھرتی نظر آؤ۔ ہمیں چار آدمیوں کی گواہی کے بغیر ہی کوئی چیز مل جائے تو پھر... مگر یہ تو نا انصافی ہے آپ کی! وہ جلدی سے بولی۔ کیوں؟

کیوں کہ جن عورتوں کی زندگی اس طرح خراب ہو جاتی ہے وہ کیا کریں، کیوں صاحب عورتوں کی زندگی خراب ہو جاتی ہے تو مردوں کی نہیں ہوتی؟
لوگ تو عورتوں کی ہی زندگی دبا کر دیتے ہیں۔ مردوں کی نہیں کرتے۔
مرد پردہ جو نہیں کرتے تو عورتوں سے کون کہتا ہے کہ وہ پردہ کریں۔ کہہ دیجئے سماج، اور کیا؟

اور یہ سماج بتایا کس نے خود انظر، پھوٹ کر بچہ نکل آیا؟ نہیں تو! جب ہم نے ہی یہ سماج بنایا ہے تو ہم یہ توڑ سکتے ہیں۔

مگر اور بھی مصیبتیں ہیں جو صرف عورتوں کو بھگتنا پڑتی ہیں... ثمن نے ڈرتے

ڈرتے کہا۔ یعنی بچہ وغیرہ! جی ہاں۔

بھئی واہ کیا عورت ہیں آپ بھی کہ اپنے عظیم ترین فرض کو مصیبت سمجھتی ہیں۔
جیسی تو لوگ کہتے ہیں عورتوں کو زیادہ نہیں پڑھانا چاہیے۔ ارے اس کی سمجھ میں
نہ آیا کہ کیا جواب دے اور وہ اس کی بدحواسی پر زور زور سے ہنس۔ مگر وہ بچے
ہوں گے وہ۔ جرمی ہو گئے وہ ہاں، حد ہے بھئی ہمارے آپ کے نظریہ بہت
مختلف ہیں، میں حرام حلال اور مجھ کا سب ایک ہی چیز سمجھتا ہوں، قدرت کے
اصول کی پیروی کر کے پیدا ہونے والا جاندار، انسان بننے کا حقدار ہے۔

مگر میرا مطلب ہے، اقتصادی مشکلات تو یوں کہے میں انھیں بینکس
کتاب چاہئے۔ یونہی سمجھ لیجئے۔“ (۷)

مندرجہ بالا اقتباس سے افتخار کی ترقی پسندی، بلند خیالی اور زندہ دلی اجاگر ہوتی
ہے۔ جس سے متاثر ہو کر ثمن اسے اپنا آئیڈیل سمجھ بیٹھتی ہے۔ ثمن بھی چونکہ کھلے دل و دماغ
اور فری نیچر (Free Nature) کی لڑکی تھی اور زندہ دلی کے ساتھ زندگی گزارنا چاہتی تھی اور
اس کی نظر میں افتخار ہی ایسا شخص ملتا ہے۔ ثمن نے دل و جان سے افتخار سے محبت کی اور اس
حد تک اس سے متاثر ہوئی کہ نہ صرف مالی امداد کرتی ہے بلکہ اپنا خون اس کے جسم میں پہنچا
کر دو جسم ایک جان بھی بن جانا چاہتی ہے۔ لیکن افتخار کی بیوی کے انکشافات نے تمام
امیدوں اور اعتمادوں کا بھرم توڑ دیا، لیکن ثمن کی خود اعتمادی دیکھئے کہ وہ ناکام و نامراد ہو کر
روئی نہیں، اندر سے ٹوٹی نہیں بلکہ تلخ تجربے کے ساتھ سمجھوتہ کر لیا۔ یہ ثمن کی زندگی کی سب
سے بڑی ٹھوکر تھی۔ اس نے اب تک محبت کی تلاش کی تھی اب وہ اس راہ میں تھک کر مایوس
ہو چکی تھی۔ لیکن ثمن ازلی ضدی، بے باک، حوصلہ افزا بھی واقع ہوئی تھی۔ اس لئے وہ اپنی
زندگی کو ایک نئے موڑ اور مثبت سمت کی طرف لے جاتی ہے۔ وہ ترقی پسند گروپ کی پر جوش
رکن بن جاتی ہے اور ترقی پسند شاعر، کامریڈ، پروفیسر اور انجینئر لوگوں سے میل جول بڑھاتی

ہے اور افتخار سے اپنی ناکامی و مایوسی کا بدلہ لیتی ہے۔ یہاں شمن کو اس سمت میں لے جا کر عصمت نے مردانہ بالادستی کو چیلنج کیا ہے۔ آخر کب تک عورت مردانہ حربوں سے جو جھتی رہے گی۔ کب تک عذابِ جہنم سے دو چار ہوتی رہے گی۔ اس لئے وہ افتخار سے نہ سہی دیگر مردوں سے اس کا انتقام تو لیتی ہے:

”وہ ان سب پر یہ ظاہر کیے رہتی تھی کہ اوروں سے تو صرف مروت کی وجہ سے ملتی ہے۔ اصل چوٹ تو اس نے لگائی ہے۔ اُرا ایک سے بے تکلف ہوتی ہے تو چاہتی دوسرا بھی دیکھ لے کہ ایک چوٹ پر کھانا پٹے تو اُپ کی آنکھ بیکار نہ جائے۔ کچھ نہ کچھ وہاں بھی بھفتار ہے۔ یہ بڑا کارگر حربہ تھا اور اس کی فتح کا سب سے

بزارانہ۔“ (۸)

عصمت چنتائی نے شمن کو اس قدر جاندار، سخت جان اور خوددار پیش کر کے معاشرے کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ بھلے ہی اس پر مختلف حملے ہوتے ہیں، گھر کی بے اعتنائی و بے توجہی نے اسے ضدی اور سرکش بنا دیا ہے۔ وہ محبت کی بھوکی ہے۔ پھر زہن کی بے رحم طاقتیں بھی اسے اپنے شبنجے میں دبوچتی ہیں جن سے وہ لرزہ لرزہ ہو جاتی ہے۔ باوجود اس کے وہ معاشرے کے رویے سے بغاوت کرتی ہے۔ وہ کسی بھی حال میں شکست قبول کرنے کو تیار نہیں ہے۔ وہ ہر لمحہ زیر ہونے کے باوجود زندگی میں کچھ نہ کچھ سیکھنا چاہتی ہے۔ وہ ویسا ہی قدم اٹھاتی ہے جس کا اس کے دل و دماغ اور جذبات مطالبہ کرتے ہیں۔ وہ تمام تر ظلم و ستم کے باوجود بے راہ روی اور تحقیر کا شکار ہونے اور ذہنی توازن کھونے سے بچ جاتی ہے۔ اس طرح شمن کے فطری عمل اور تفہیم میں ہمیشہ تعمیر کا پہلو موجود ہے۔

”معصومہ“ میں مصنفہ نے اقتصادی اور سماجی بد حالی کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے اور اس کے پس پشت سماج کے دولت مند طبقے کی جمہوٹی شرافت کو بے نقاب کیا ہے۔ ایسا سماج جہاں صاحب اقتدار سماج کے ٹھیکیدار بنتے ہیں۔ وہی قوانین بناتے ہیں اور

وہی اس قوانین کے محافظ بھی ہوتے ہیں اور اپنی دولت و حشمت کے ٹل بولتے پر غریب اور مزدور طبقے کا جی بھر کر استحصال کرتے ہیں۔ اتنا ہی نہیں دوشیزاؤں کی عصمت و عفت کو بھی تار تار کرتے ہیں لیکن انھیں اپنی اس حیوانیت اور تذلیل کا احساس بھی نہیں ہوتا۔ انھیں قانون کی طرف سے کوئی سزا بھی نہیں ملتی کیونکہ وہی اس کے محافظ ہیں۔ ان کے پاس تمکنت و ناموری اور اثر و رسوخ ہے۔ یہ ناول کئی زاویوں سے ایک خاندان کی آپ جی کو تہہ در تہہ بیان کرتا ہے۔ بقول انور پاشا

”عصمت نے اس ناول میں سماجی طبقاتی شعور کے ساتھ مردوں کی بالادستی واسے اس معاشرے کے غیر انسانی ذہنیت کا پردہ فاش کرنے کی کوشش کی ہے جس میں عورت کی حیثیت ایک جنسی کھلونے سے زیادہ نہیں اور وہ ہے بس و لاچار خود پسندگی پر مجبور ہو جاتی ہے۔ معصومہ ایک العزلہ کی ہے اور انسانی زندگی کے جنسی پہلو سے بالکل ہی بے خبر، لیکن اس کے گرد ایسے ماحول و حالات کاٹاٹا بناتیا رکھا گیا ہے کہ وہ بے دست و پا ہو کر ٹھکت قبول کر لیتی ہے۔“ (۹)

ناول کا مرکزی کردار ’معصومہ‘ اس جاہلانہ و پدرانہ سماج میں جنسی اور معاشی استحصال کا شکار ہے۔ اس کی معاشی پستی کا فائدہ اٹھا کر صاحب اقتدار اس کی عزت و آبرو کا سودا کرتے ہیں۔ تقسیم ہند کے دوران معصومہ کے مکار و عیاش باپ کے دو غلے روپے نے بیٹی کو طوائف کا پیشہ اختیار کرنے پر مجبور کر دیا۔ جب کہ وہ خود پاکستان میں انیس برس کی لڑکی کے ساتھ رنگ رلیاں منارہا ہے اور بیوی بچوں کی طرف سے غافل ہے۔ یہ کیسا سماج ہے جہاں باپ کو اپنی بیٹی کی عزت کی فکر نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تانہیت کے علم برداران حقائق پر زور دیتے ہیں کہ عورت کا معاشی طور پر خود کفیل ہونا اس پر ظلم و استحصال کا خاتمہ ہے۔

عصمت چغتائی نے ہمت و حوصلے کے ساتھ مرد اس سماج سے مکالمہ کیا

ہے کہ کیا ایک ماں اپنی بیٹی کو گھر کی معاشی ابتری اور خستہ حالی سے نجات حاصل کرنے کے لیے طوائف بنانے پر مجبور کر سکتی ہے؟ کیا اسے جسم فروشی کے لیے اجازت دے سکتی ہے۔ قابلِ حیرت ہے۔ لیکن بیٹی کا سودا کرنے کے پیچھے اس عورت کے اندر شوہر سے انتقام لینے کا زبردست مادہ پوشیدہ تھا کہ اگر باپ اپنی بیوی بچوں سے غافل ہو سکتا ہے اور عیاشی، مکاری کی اس انتہا کو پہنچ سکتا ہے تو اس کی بیٹی بھی طوائف کا پیشہ اختیار کر سکتی ہے۔ یہ قدم پداری سماج کے لیے شرمناک اور عبرتناک ہے۔ ”معصومہ“ کا سودا کرتے وقت اس کی ماں کے اندر جھجک ہوتی ہے اور نہ ہی شرم و حیا۔

”فلٹ بچی کے نام ہوگا۔ ایک ہزار کا بندھ خرچ ہے۔ لڑکی بغیر ان کی مرضی

سے رات کو باہر نہیں رہے گی۔“ (۱۰)

مندرجہ بالا اقتباس سے بیگم صاحبہ کی جرأت مندی اور باغی نہ رویے کا انکشاف ہوتا ہے۔ عصمت کے نسوانی کردار اپنے حرکات و سکنات اور اپنی ترقی پسندی و روشن خیالی کی وجہ سے ہمیں اہل کرتے ہیں۔ مصنفہ نے اس کہانی کے ذریعے سرمایہ دارانہ ذہنیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے جسے ہم Marxist Feminism کے زمرے میں رکھ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہی سرمایہ دار جو سماج کا دولت مند اور بااثر طبقہ ہے اپنی دولت کے بل بوتے پر غریبوں اور مزدوروں کی عزت و عفت کو تار تار کرتا ہے اور غریب اپنی مالی پریشانیوں سے نجات حاصل کرنے کے لیے اس حیوانی فعل پر رضا مند ہو جاتے ہیں۔ عصمت چغتائی معاشرے کی ان لعنتوں کو ٹکست دینا چاہتی ہیں تاکہ ایک صحت مند، پاکیزہ اور شائستہ معاشرے کی تعمیر و تشکیل ہو سکے جس میں سبھی کو مساوی درجہ حاصل ہو۔ ایسے میں ممکن ہے کہ مرد، عورت اور انسانیت کا قتل نہیں ہو سکے گا۔

”دل کی دنیا“ جیسا کہ عنوان سے ہی ظاہر ہے کہ مصنفہ نے اس میں اپنے کرداروں کو زندگی کے ہر شعبے میں اپنی مرضی اور پسند کی زندگی گزارنے کی آزادی دی ہے۔

اسیے دس کی دنیا سامنے جتنی خوابوں و خیالوں کی آواز، اتنے دماغ مانہ دنیا سامنے کی بھی ترغیب و تحریک دیتی ہے۔ قدسیہ خاںہ اس ناولٹ کا مرکزی کردار ہے۔ اس کی شخصیت بڑی توانا اور حساس ہے۔ نوجوانی کی عمری میں شوہر نے اس سے قطع تعلق کر لیا تھا جس کے نتیجے میں شباب کی انگلیں اندر ادا دے دس میں یہ اندر ہی اندر گھٹن کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہے۔ شائع کے متعلق مرد چار نکاحوں کا مجبور ہوتا ہے۔ اس لیے قدسیہ کا شوہر کے اس فیصلے پر رونا، ماتم اور تہو زری کرنا بے کار تھا۔ اس لیے اس کا فرض تھا کہ اس پر جو آن پڑی ہے، اسے اپنا مقدر سمجھ کر صبر کرے۔

اس زمانے کے رسم و رواج کے مطابق قدسیہ کی شادی پندرہ سال کی عمر میں ہی ہو جاتی ہے۔ چھ ماہ بعد اس کے شوہر اپنی تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے ولایت تشریف لے جاتے ہیں ورواںسی پر ایک بیوی اپنے ہمراہ لے کر آتے ہیں۔ قدسیہ سے رشتہ منقطع کر دیتے ہیں۔ شوہر کو اپنی طرف ملتفت کرنے کے لیے قدسیہ بہت سے وظیفے پڑھتی ہے۔ چلہ کھینچتی ہے۔ منتیں مانگتی ہے مگر یہ تو محکوششیں رائیگاں ثابت ہوتی ہیں:

”جوتی پہاروں اس دنیا کو دس برس سے جو نامرگ مجھے رلا رہا ہے اسے دنیا کچھ نہیں کہتی۔ فتن ہوں پتھر نہیں، پندرہ برس کی عمر میں مجھے بھار میں مچوٹک دیا۔ سہاگ کی مہندی بھی پھینکی نہ پڑی تھی کہ سات سمندر پار چلا گیا وہاں اسے سفید ناگن دس گئی۔ پر یہ تو بتاؤ میں نے کیا قصور کیا تھا۔ کسی سے دیدے لڑائے تھے، کسی سے یاری کی تھی۔“ (۱۱)

عصمت چغتائی نے اس ناول میں قدسیہ خاںہ کے ساتھ ساتھ ایک اور جاندار کردار ’بوا‘ کو پیش کیا ہے۔ جو خاصا نڈر، بیباک، حقوق شناس اور بوسیدہ معاشرے سے بغاوت کی طرف گامزن ہے۔ ’بوا‘ ایک تنہا اور بے سہارا عورت ہوتے ہوئے بھی اپنا جج اور مجبور نہیں تھی۔ قدسیہ کو ’بوا‘ کے طرز روش سے مزید تحریک ملی۔ اس نے اداسی اور گریہ و

زاری کو پائے طاق رکھ کر خوش سمند زندگی جینے کا فیصلہ کر لیا۔ اس کے اندر ایک بیدار عورت جاگ اٹھتی ہے۔ معاشرے کے جابرانہ رویے کے خلاف احتجاج پر آمادہ ہو جاتی ہے اور دنیا کو چیلنج کرنا شروع کر دیتی ہے۔

”تم نے دس ساں تک، ایک نہ سنی۔ اب میں تمہاری ایک نہیں سنوگی۔“ (۱۲)

اور رشتے کے دیور شبیر ماموں کو اپنا ہم سفر و ہمزاز قرار دیتی ہے۔ بقول عصمت چغتائی:

”اب وہ راشد الخیری کی ”صبحِ غم“ اور ”شامِ زندگی“ پڑھ کر ہنگامی باندھنے کے

بجائے ”مثنوی زہرِ عشق چھپا کر پڑھا کر تمیں اور راتوں کو گھنٹوں محن میں ٹہلا

کر تمیں۔ انھوں نے سب بناؤ سنگار و ترانہ و زینت و پائش مدت ہوئی ترک کر دی

تھی اب وہ پھر سے اس کی جانب راغب ہو گئیں۔ زندگی کی معمولات میں ان

کی پچاسی دت گئی۔ شامِ کوہِ محو کر دیتے رگت کے کر کرے غرارے اور چکن کی

قمیض پر چنے ہوئے دوپٹے اور جھمیں اور خلد میں دیکھ کر مسکرایا کر تمیں۔“ (۱۳)

چونکہ قدسیہ نے اب زنجیروں کو توڑ دینے کا معمم عزم کر لیا تھا۔ اس لیے اس کے

اندر کی جدید عورت جاگ اٹھتی ہے۔ اب وہ کسی بھی قیمت پر معاشرے کے مروجہ رسوم و قیود

کے پھندے میں الجھ کر اپنی آزادی اور اپنی خواہشوں و آرزوؤں کا گلا گھونٹنا نہیں چاہتی تھی

اور نہ ہی مکار، دھوکہ باز اور فریبی شوہر کے انتظار میں مزید سڑنا گلنا چاہتی تھی۔ اس لیے اس

نے اپنے ذہن اور دل و دماغ کی آواز پر لبیک کہا اور شبیر ماموں کو قبول کر لیا۔ قدسیہ کی یہ

جرات تھی جس نے سماجی مظالم اور جبر و استحصال کے تنے دے رہنے کے بجائے کھلی نفا

میں سانس لینا پسند کیا۔

اس طرح عصمت چغتائی کا یہ ناول کرداروں کی بے باکی اور اپنے فطری، ذہنی،

جسمانی سکون و طمانیت کے اعتبار سے کسی نہ کسی حد تک تانیثی افکار سے اپنا رشتہ ضرور جوڑتا ہے۔

قرۃ العین حیدر

قرۃ العین حیدر عہد حاضر کی ممتاز دانشور اور معاشرے کی سناک زبان ہیں۔ ان کے فکری، فنی رویے کو ہم براہ راست تاریخی فکر سے وابستہ نہیں کر سکتے لیکن ان کے ناول، ناولوں و رافسوں کے فکری و فنی امتیازات کو نظر انداز کرنا بھی مشکل ہے۔ کیوں کہ انہوں نے عورت کے مسائل، اس کی مجبوری و لاچاری، اس کا مقتدر پھر اس پر نت نئے جبر و استحصال و اپنا موضوع بنایا ہے۔ اکثر و بیشتر عورت کے مقتدر اور اس کی مجبوری و لاچاری کو زمانے کی جابر حکومت کے ہاتھوں اس کی شکست و ریخت کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ ابوالقاسمی لکھتے ہیں:

”انہوں نے عورت کے مقتدر، اس کی مجبوری اور اس کے استحصال کو تاریخی طور پر اپنا موضوع بنایا ہے۔ دو، اکثر و بیشتر ان کی قدر کی تم ظریفی اور زمانے کی بے رحم طاقت کے سامنے، ان کی عزائم کی شکست و ریخت کو بھی عورت کی مجبوری اور پسپائی کے حوالے سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس رویے کو، گر ہم کسی شعوری کوشش کا نام نہ بھی دیں تب بھی اس رویے کے نتیجے میں سامنے آنے والے اس خام مواد کی قدر و قیمت Feminist Trend کے نقطہ نظر سے متعین کرنے کی کوشش ضرور کر سکتے ہیں۔ قرۃ العین حیدر کے فکشن کے نسوانی کردار نہ تو مرد نہ جو دستم کے خلاف علم بغاوت بلند کرتے ہیں اور نہ اپنے ساتھ روار کھے جانے والے مخالف کارروا روتے ہیں۔ پھر بھی اس قسم کے کرداروں کی فن کارانہ پیش کش نسوانی طرز احساس اور نسائی صورت حال کو زیادہ مؤثر انداز میں قاری پر واضح کر دیتی ہے۔“ (۱۴)

قرۃ العین حیدر کا اصل موضوع زمان و مکان کے تناظر میں عورت کا تصور پیش

کرنا تھا اس لیے انھوں نے عورت کو مختلف زاویوں سے دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی۔ عورت کی وفا پرستی، خود سپردگی، قربانی کی یہ داستان ان کی ہر کہانی میں دہرائی گئی ہے۔ وہ محبت کی تلاش میں ازل سے اب تک کوشاں ہے۔ وہ جس (مرد) سے بھی محبت کرتی ہے یا اس سے توقع کرتی ہے وہ ازل وابدی سب وفا ثابت ہوتا ہے اور آخر میں تنہائی بے اعتباری، تماش محبت، فریب خوردگی، شکست خواب اس کا مقدر قرار پاتا ہے۔ ”یادوں کی ایک دھنک جٹے“ میں ”ریسی“ کا کردار اس کا بہترین نمونہ ہے۔ ”اگلے جنم موہے بیٹا نہ کیجیو“ اور ”سیتا ہرن“ میں بھی عورت کے استحصال کی کہانی دہرائی گئی ہے۔ پہلے عنوان سے عورت ہونے کا احساس بھی عبرت ناک انداز میں سامنے آتا ہے۔ ”اگلے جنم موہے بیٹا نہ کیجیو“ کی رشک قمر مردوں کے استحصال کے نتیجے میں امرتی سے رشک قمر اور رشک قمر سے ایک شاعرہ پھر ظہر بہ اور پھر فنیہ کا روپ دھارتی ہے۔ وہ کبھی فرہاد اور کبھی ورمہ اور کبھی آغا شب آویز ہمدانی کے سہارے اور سر پرستی کی حاجت مند ہوتی ہے لیکن آغا شب آویز ہمدانی اسے بے کسی اور لامتناہی انتظار کی کیفیت میں مبتلا کر کے خود لاپتہ ہو جاتا ہے۔ سیتا ہرن کی سیتا میر چندانی بھی تنہائی اور جلا وطنی کے احساس سے دوچار ہے۔ ”ہاؤ سنگ سوسائٹی“ کی ثریا، سلمیٰ اور منشور النساء اسی استحصال آودہ حوال میں جنم لیتی ہیں۔ ثریا باآ خرمالات سے سمجھوتہ کر لیتی ہے اور اس استحصالی سانچ کو مجبوراً قبول کر لیتی ہے۔

”آگ کا دریا“ کی چپ ہویا ”جل وطن“ کی کنول کنواری، ”چائے کے باغ“ کی راحت کاشانی، ”دلربا“ کی گلنار، ”ہاؤ سنگ سوسائٹی“ کی ثریا حسین، ”سیتا ہرن“ کی سیتا، ”آخر شب کے ہم سفر“ کی دیپالی سرکار، ”میرے بھی صنم خانے“ کی رخشندہ سب فریب محبت کے جھانسنے میں آکر بھیٹ چڑھ جاتی ہیں۔ یہ کیسی عورت ہے جو بھائی کے لئے بے چین رہتی ہے۔ باپ کے لیے ہمدقت فکر مند رہتی ہے، محبوب کا انتظار کرتی ہے اور اس کی بے وفائی پر قربان ہو جاتی ہے۔ اولاد کے لئے دکھ سہتی ہے۔ دکھ درد، افسوس، تنہائی و محرومی اور خود بیگانگی گویا

عورت کا مقدر ہے۔ اسے جنم دے بیٹا نہ کچھ اس مسئلے پر حرف آخر کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔
بقول قرۃ العین حیدر

”ذرا عورت کی ہمت دیکھئے یہ معاشرے کی تحقیق اور پرکشت کی ذمہ داری
سنجھاتی ہے۔ اب یہ امن بستی سے قواسمِ شرار کی ناکہ باندھا ہے۔ یہ موت
کے منہ میں جا کر ایک نئی زندگی دیا میں جاتی ہے۔ یہ نگہیں لگاتی ہیں۔ فطرس
اور نمک داتی ہمت بد کرتی ہیں۔ شوہر بے وفائی کا سامن کرتی ہیں۔ موت کا
جا پا سکتی ہیں چہرہ کی نیب امید کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑتیں۔“ (۱۵)

”ارال سے اب تک عورت ہی وہ مخلوق ہے جس کی قسمت میں ساری بد نصیبیاں
ناقصی ہوتی ہیں۔ یہ عورت ہی ہے جو ساری مہر مہر کی مختلف قسموں سے محبت
کرنے کے بعد بھی ٹھکرا رہی جاتی ہے۔ کبھی مہر اسے شوہر کے روپ میں ٹھکرا
دیتا ہے۔ کبھی میناؤں کے روپ میں، محبوب محبوبہ کے روپ میں لیکن عورت اس
کے باوجود تمام مختلف رویوں سے بے انتہا پیار کرتی ہے۔ یہ عورت ہی ہے
جو اپنی سب چاروں، اپنی مجبوریوں اور مایوسیوں کا رونا روتے کے لئے گر جا
کھڑی، مندروں، تیرتھ استھانوں اور گاموں اور مزاروں میں جاتی ہے اور
اپنی بے بسی کا شکوہ کرتی ہے۔“ (۱۶)

”اور میں نے سوچا یہ کیا بات ہے کہ ہر جگہ مندروں اور تیرتھ استھانوں میں
درگاہوں اور مزاروں کے سامنے، گرجاؤں اور مام باڑوں اور گرو دواروں اور
آتش کدوں کے اندر یہ عورتیں ہی ہیں جو رورود کر خدا سے فریاد کرتی ہیں اور
دعا مانگتی ہیں۔ ساری دنیا کے معبدوں کے سردار جس پتھر عورتوں کے
آنسوؤں سے دھلتے رہتے ہیں، عورتوں نے ہمیشہ اپنے بے دیوتاؤں کے چہروں
پر سر رکھا اور کبھی یہ نہ جانا چاہا کہ اکثر یہ پاؤں مٹی کے بھی ہوتے ہیں۔“ (۱۷)

”عورتیں اتنی پرستار، اتنی پیار نہیں کیوں ہوتی ہیں؟ اس لئے کہ وہ کمزور ہیں اور سہارے کی حاجت مند ہیں۔ اس لئے کہ وہ اس مختصر زندگی میں بہت سے لوگوں سے زیادہ محبت کرتی ہیں۔ باپ، بھائی، شوہر، اولاد پوتے، نواسے ان سب کے تحفظ اور ان کی سلامتی کے لئے فکر مند رہتی ہیں۔ شوہر یا محبوب کے پیار اور محبت کی ضمانت کسی ان دیکھی حالت سے چاہتی ہیں ”اپنے بچوں کے مستقبل کے لئے ہر اسباب رہتی ہیں؟“ آخر عورتیں خدا کی اس قدر ضرورت مند کیوں ہیں؟ عورتیں کمزور ہیں؟“ (۱۸)

قرۃ العین حیدر نے ایک عورت کی حیثیت سے عورت کی نفسیات کا بہت گہرائی سے تجزیہ کیا ہے۔ عورت کا مذہب کی جانب جو ایک خاص لگاؤ ہے اور جس اندھی عقیدت سے وہ مندروں اور مسجدوں میں جا کر چندوں پر سر رکھ رکھ کر اپنے شاہروا۱۱ کی حفاظت اور استحکام کی خاطر فتنیں مانتی ہیں۔ درگاہوں، مزاروں، چیلوں، فتیروں اور عالموں کی چوکھٹوں پر متاع ہستی نذر کرتی ہیں۔ لیکن ان تمام تر کوششوں کے باوجود بھی اطمینان بخش نتائج سامنے نہیں آتے۔ عورتیں آخر یہ سب کیوں کرتی ہیں۔ اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ عورت بنیادی اور پیدائشی طور پر کم زور ہے یا اسے بنایا گیا ہے جس کی وجہ سے وہ سہارے کی حاجت مند رہتی ہے۔ پروفیسر شمیم حنفی یوں رقمطراز ہیں

”ان میں عورت کے مقدر مرہ کے ہاتھوں اس کے استحصا۱۱ اس کی خواہشوں، قربانی اور ذہنی جدوجہد کے تجربے بہت مؤثر اور حقیقت پسند طور پر سامنے آئے ہیں۔“ (۱۹)

”آگ کا دریا“ میں چھپائے کردار کے ذریعے اسی مسئلے کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ابوالکلام قاسمی کے جائزے کے مطابق

”قرۃ العین حیدر کے مادوں مثلاً ”آگ کا دریا“ ”آخر شب کے ہم سفر“ وغیرہ

میں ازمنہ قدیم سے رچیدہ مہد تک عورت کے مختلف روپ وہ دیکھتے اور
 لکھتے کی روشنی تائیدیت کا وہ ن مومن ہے جس کے شعور کے بغیر یہ تحریک جنسی
 تفریق و امتیاز کا تاریخی سیاق و سباق حاصل نہیں کرتی۔ آگ کا ریا میں
 چمپا کا رونا روتیست ہی تسلسل و پیش رفت کی روشنی کرتا ہے۔“ (۲۰)

”کے کا ریا“ میں چمپا کا کردار ہر دور میں موجود ہے۔ وہ نہ صرف ایک
 خدمت کے طور پر پیش کی گئی ہے بلکہ ہر دور میں ہندوستانی عورت کے دکھ درد کی بہترین
 نمائندگی کرتی ہے۔ چمپا سے لے کر چمپا احمد تک وہ مختلف روپ اختیار کرتی ہے۔ مثلاً
 کبھی ہندو، کبھی مسلمان، کبھی شریف اور کبھی اعلیٰ خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو کبھی طوائف
 کا پیشہ اختیار کرتی ہے لیکن ان تمام تر تغیرات کے باوجود اس کی قسمت یکساں رہتی
 ہے۔ اس کا دل و چارہ دار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے دور میں چمپک ایودھیا کے راج گرو کی
 بیٹی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے جہاں زندگی کی تمام تر آسائشیں اسے دستیاب
 ہیں۔ وہ نہایت ذہین اور حساس قسم کی لڑکی ہے۔ وہ ایک کامیاب رقاصہ بھی ہے جو گوتم نیکمر
 سے بے حد محبت کرتی ہے۔ زندگی اور تیاگ کے فلسفہ پر اس سے بحث و مباحثہ کرتی ہے۔
 لیکن ان تمام تر خوبیوں کے باوجود وقت اور حالات کے سامنے بے بس اور مجبور ہو جاتی ہے۔
 وہ ایک تاریخی حادثے کے نتیجے میں بے گھر ہو جاتی ہے اور اپنی ذہانت اور دوراندیشی
 کے باوجود وہ اپنی مرضی کے خلاف ایک بوڑھے بزمین کی بیوی بننے پر مجبور ہو جاتی ہے۔
 بقول مصنفہ

”اسے وہی کرنا پڑا جو عورت کی حیثیت سے اس کے بھاگ میں لکھا تھا اور جو
 غالباً اس کا فرض تھا۔ چمپک کا دھرم تھا کہ اس کی پرستش اور اس کی خدمت
 کرے، کیونکہ وہ اس کا شوہر تھا، اور وہ اس کی خدمت کرتی تھی جیسے پاٹلی پتر کی
 اور بزرگوں کی روچھیاں تھیں۔ ان میں سے ایک وہ بھی تھی اس میں کوئی خاص

بات نہ تھی اور اس کی گود میں اس کا بچہ تھا اور وہ اپنی سہیلی سے ادھر ادھر کی باتیں

کرنے میں مصروف تھی۔ غلسوں کے تذکرے کا وقت نکل چکا تھا۔“ (۲۱)

وہی چمپا عہدِ وسطیٰ میں برہمن زادی چمپاوتی بن کر مشرق وسطیٰ سے آنے والے

ابو المنصور کمال الدین کی محبت میں رقتِ رہو جاتی ہے اور اسے اپنا شوہر بھی تسلیم کرتی ہے۔

کمال الدین عربی اسلامی تہذیب و تمدن کا نمائندہ ہے جبکہ چمپاوتی ہندوستانی برہمن خاندان

کی پروردہ ہے۔ دونوں کچھ یوں محوِ غفلت ہیں۔

”تم بھی برہمن ہو اور تمہاری ذات اور اونچی ہو جائے گی، سیدانی کہلاؤ گی مجھ

سے پیار کرو، ابھی مگر ہم تو تم کو یونہی اپنا پتی مانتے ہیں، یہ سن کر وہ چکر اٹھ گیا۔

وہ کیسے، میرا تم سے پیار کہاں ہوا ہے۔“ ”نی کہ میں تم سے، میرا مطلب یہ کہ اس

سے کیا ہوتا ہے۔ وہ فحشی رسی ہم تو تم کو اپنا مالک خیال کرتے ہیں۔ یہ بات تم

نہیں سمجھ سکتے۔ وہ اس طرے بے فکری سے ہنسنا۔ ہم تو صرف ایک آدمی کو اپنا پتی

سمجھیں گے اور وہ آدمی تم ہو۔ ہمارا تمہارا تو جنم جنم کا ساتھ ہے۔

جنم جنم کا ساتھ کیا خرافات ہے۔ کمال نے ہنسا کر کہا پھر تم نے جادو گری کی

باتیں شروع کیں۔

اس میں جادو کیا ہے؟ چپ نے جرأت سے پوچھا، کیا کوئی لڑکی کسی آدمی کو خود

پسند نہیں کر سکتی، ہم نے تمہیں چنا ہے اور ہم تمہارے آگے جھکتے ہیں۔ کیا کفر بکتی

ہو، میں نعوذ باللہ خدا ہوں۔ ہو تو بھی دل ہی تو خدا کو جنم دیتا ہے۔ وہ پھر زور سے

ہنسی۔“ (۲۲)

دو الگ الگ مذہب اور مختلف نظریات و تہذیبی ماحول کی بھرپور منظر کشی کی گئی

ہے۔ مصنف نے بڑی خوبصورتی سے دونوں کی ذہنی و جذباتی کیفیات اور تصورات کی

نشاندہی کی ہے۔ چمپا کی باتیں اور اس کے حرکات و سکنات کمال الدین کے لئے فکر انگیز

تھے۔ لیکن کچھ عرصے بعد ابوالمنصور جنگوں اور فتوحات میں گھر جانے کے سبب چمپاوتی و تقریباً بھول جاتا ہے اور چمپاوتی اسے ویرانوں اور جنگلوں میں تلاش کرتی پھرتی ہے۔ ایک دن ایک جوگی کمال الدین کو چمپاوتی کی بے چینی اور شدت احساس کے بارے میں مطلع کرتا ہے:

”جب تم کوڑے دربار میں رنگ رلیاں منارہے تھے، جنگلوں میں تمہارے انتظار

میں روتی پھرتی تھی۔ لیکن کوئی رات نہیں اس کا بیجا متر تک نہ پہنچا۔“ (۲۳)

یہاں بھی بے وفائی اور محرومی ہاتھ آتی ہے اور چمپاوتی اپنی ساری زندگی تنہائی اور انتظار کی نذر کر دیتی ہے۔ تیسرے دور میں یہی چمپاوتی لکھنؤ کی ایک طوائف کی شکل میں نمودار ہوتی ہے اور اپنی تمام تر خوبیوں اور صلہ جیتوں کے باوجود طوائفوں کے معاشرے میں مجبور و لاچار ہے۔ نہ ہی وہ اپنی مرضی کے مطابق جی سکتی ہے اور نہ ہی اپنا تشخص قائم کر سکتی ہے۔ کیونکہ وہ اس جاگیردارانہ نظام میں اپنی انفرادیت اسی وقت برقرار رکھ سکتی ہے جب وہ طوائف کے پیشے کو بخوشی قبول کر لے۔ یہاں چمپاوتی کے ذریعے لکھنؤ کی معاشرتی اور تہذیبی زوال کو دکھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

چوتھے دور کی چمپاوتی احمد کا کردار نہایت اہمیت کا حامل ہے۔ یہاں پر وہ ایک متوسط طبقے کی اعلیٰ تعلیم یافتہ لڑکی کی نمائندگی کرتی ہے۔ تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے لکھنؤ اور انگلینڈ تک کا سفر کرتی ہے اور اپنے عہد کے دیگر تعلیم یافتہ فردوں کے ساتھ مل کر جدید نسل کی ذہنی اور جذباتی الجھنوں کو دور کرنے کی سعی کرتی ہے۔ اور کامیابی کے تمام تر وسائل سے فیضیاب ہونے کے باوجود اپنے آئیڈیل عامر رضا سے اپنے دلی جذبات و احساسات کو بیان نہیں کر پاتی۔ نتیجتاً تنہائی، کسک اور افسوس اس کا مقدر قرار پاتے ہیں اور پھر وہ یہ سوچنے پر مجبور ہو جاتی ہے:

”گروہ کی شکست بیکار ہے، تنہائی اصل حقیقت ہے۔“ (۲۴)

اس طرح چمپا ایک طرح سے Disillusionment میں گرفتار ہو جاتی ہے لیکن
جدید چمپا اس وہم و گمان سے نکل کر حقیقت کا مقابلہ کرنے کے لیے آمادہ ہو جاتی ہے۔ وہ
سوچتی ہے:

”اس ملک کو دکھ کا ٹرڈ یا مسرت کا گھر بنا میرے اپنے ہاتھ میں ہے۔ مجھے
دوسروں سے کیا مطلب؟ میں نے اپنے ہاتھ کھول کر غور سے انھیں دیکھا۔
رقاص کے ہاتھ، ٹرسٹ یا ٹیکسٹ کے ہاتھ؟ نہیں، یہ صرف ایک عام، وسط
درجے کی ذہین لڑکی کے ہاتھ ہیں جو اب کام کرنا چاہتی ہے۔“ (۲۵)

چمپا احمد کے اس ذہنی رویے سے انکشاف ہوتا ہے کہ انسان کو کسی سہارے کے
بغیر اپنے تجربے و مشاہدے کی روشنی میں خود اپنا راستہ بنانا چاہیے۔
”آخر شب کے ہم سفر“ کا دور یا ”سے قدرے مختلف ہے کیونکہ اس ناول
کے نسوانی کردار نہ صرف متحرک ہیں بلکہ مثبت فکر اور مستقل مزاجی کے باعث فعال کردار بھی
ادا کرتے ہیں۔ بقول ابوالکلام قاسمی:

”اپنے مثبت رویے اور اقدار پسندی کے باعث خانوی یا ضمنی کرداروں کے
بجائے مرئزی و بنیادی کرداروں کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں۔ نسوانی
کرداروں کی پیش کش کا انداز مغرب کی Radical Feminist
Movement کے غالب رجحان کی عکاسی کرتا ہے۔ قرۃ العین حیدر کے
تفاکر میں یہ بات اس سے زیادہ اہمیت اختیار کرتی ہے کہ ان کے فکشن میں
Feminism کے عنصر کی موجودگی عام طور پر Radical کے بجائے
Liberal Feminism کے رسمی دائرے میں محدود تصور کی جاتی رہی
ہے۔“ (۲۶)

قرۃ العین حیدر نے اس ناول میں عورتوں کو صرف گھر کی چہار دیواری کے اندر

مستقید یا مردوں نے ہاتھوں ظلم و ستم کا شکار دیکھانے کے بجائے اسے کائنات کی تخلیق و قیام اور اس کی ترقی میں مردوں کے شانہ بشانہ قدم سے قدم ملا کر چھنے والی عورت کے روپ میں دکھانے کی کوشش کی ہے۔ جہاں انہوں نے عورت کی مجبوری و محرومی کو پیش کیا ہے وہیں عورت کے اس انقلابی کردار کو بھی نمایاں کیا ہے جو ملک و قوم اور معاشرے کے تئیں وہ ادا کر رہی تھیں اور ان کی اس آزادی اور انقلابی رویہ کو بد چینی اور آوارہ گردی تسلیم کیا جاتا تھا۔

ناول کا مرکزی کردار دیپالی سرکار تحریک نسواں کی پیش رو بن کر ناول کے منظر نامے پر آتی ہے اور اپنی بالیدہ نظری کا ثبوت پیش کرتی ہے۔ مصنفہ نے اس کے اندر تحریک کا شعور دکھانے کی کیوں کوشش کی ہے ملہ دیکھ فرمائیں۔

”روزنی اسٹول کی آٹھویں کلاس سے دیپالی سرکار کی ہم جماعت تھی۔ بڑی ہونے پر چھٹی کے تھنوں میں درختوں کے نیچے بیٹھ کر ادھینہ لڑکیوں سے سیاسی گفتگو سنتی، تحریک آزادی کا ہر طرف چہ چا تھا، بہت سی باتیں اٹھی پٹ نہیں پڑتی تھیں۔ ایک بنگال انقلابی تحریک کا پرانا نژاد تھا اور ان نوعمر لڑکیوں کی سمجھ میں یہ بات آتی تھی کہ انگریز کو مار مار کر بھوس بھر کے دیس سے نکال دو۔“ (۲۷)

دیپالی ناول کے مرد کرداروں کی طرح مصلحت پسندی یا عوامی جنگ میں تھک ہار کر پسپائی کو قبول کرنے کے بجائے اپنے اصول و آدرش کی مخالف طاقتوں کا سامنا کرتی ہے۔ جب کہ ناول کے مرد کردار بغاوت اور انتداب کے آگے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں لیکن عورتوں کے کردار مستقل مزاجی، اپنے بلند اصولوں پر قائم و دائم رہنے اور اس کی خاطر قربانی دینے کو تیار ہیں۔ اسی لیے دیپالی سرکار ریحان الدین کو عوامی جنگ میں شکست قبول کرنے کے بعد عیش و عشرت کی زندگی اپنانے پر کم ہمتی سے تعبیر کرتی ہے۔ یا سمین مجید مصلحت پسندی پر خود کشی کو ترجیح دیتی ہے۔ روزی بھی معافی مانگنے سے انکار کر دیتی ہے اور ناصرہ نجم السحر بغاوت کے لیے آمادہ ہو کر مصمم عزم کے ساتھ کمر بستہ ہو جاتی ہے۔ یہاں عورت کی

وہی روح ہے جو زندگی میں اب تک ہر قدم پر مصالحت کرتی آئی ہے لیکن آج اصولوں کی خاطر جان کی بازی لگانے کو تیار ہے۔ قید و بند کی تمام صعوبتیں برداشت کرنے کے باوجود نہ خود سے بیگانہ ہوتی ہے اور نہ کسی مرد کے جبر و ستم کا شکار بنتی ہے۔ اپنے تمام تر فیصلے خود کرنے کی مجاز ہے۔ اس کے اندر ذہانت ہے۔ اس کا شعور بیدار اور بالیدہ ہے۔ وہ صدیوں پرانی خدائی، ماتحتی یا جبر و استحصال کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ اپنا مقدر خود بنانے پر یقین رکھتی ہے اور مردانہ بال دستی والے معاشرے کے خد ف احتجاج کرتی ہے۔ اپنے کو مساوی حیثیت سے عملی طور پر پیش کر کے سماج میں اپنا مقام و مرتبہ بلند کرنا چاہتی ہے۔

بقول ابوالکلام قاسمی:

”دیپالی اس ناول میں بظاہر مرکزی کردار ریجن الدین کے معاون کردار یا ہیروئن کے طور پر سامنے آتی ہے مگر دیپالی کے کردار کی فن کارانہ پیش کش، پختگی، تہہ داری اور ثابت قدمی کے پس منظر میں اسے ”آخر شب کے ہمسفر“ کا سب سے اہم کردار بنا دیتی ہے۔ اس ناول میں عورت کی شخصیت کا تقابلی پس منظر بھی موجود ہے اور ناول کے موضوع کی مناسبت سے حرکت و عمل، پیش قدمی، صلاحیت اور شخصیت کی پختگی کو سامنے، نے کا جوار بھی۔“ (۲۸)

”آخر شب کے ہم سفر“ کی دیپالی سرکار تحریک نسواں کی ایک نمائندہ بن کر ابھرتی ہے اور سماج کی بندشوں کی مخالفت کرتی ہے۔ چہرہ دیواری سے باہر نکل کر میدان کارزار میں مردوں کے ساتھ کندھا سے کندھا کر یہ ثابت کر دیتی ہے کہ وہ کسی بھی معاملے میں مرد سے کم تر نہیں ہے۔

قرۃ العین حیدر نے ”آخر شب کے ہم سفر“ میں دیپالی سرکار یا دیگر عورتوں کے اس رخ کو پیش کر کے سماج میں اس کے مرتبے اور وقار کو نہ صرف بلند کرنے کی کوشش کی ہے بلکہ استحصالی سماج کو یہ باور کرانے کی بھی کوشش کی ہے کہ اگر اس نے عورت کو دیکھنے اور سمجھنے

کے انداز میں تبدیلی نہیں پیدا کی تو عورت کی یہ روت جواب تک قربانی، جاں نثاری اور وفاداری کے نام پر اپنے آپ کو بھیجیٹ چڑھاتی تھی ہے، اب وہ بغاوت پر آمادہ ہو چکی ہے۔ وہ کسی بھی حال میں سمجھوتہ کرنے کو تیار نہیں ہے۔

”میرے بھی صنم خانے“ میں رخشندہ ایک اہم کردار ہے۔ یہ کردار تال کے آغاز سے ہی ابھرتا ہے اور جوں جوں کہانی آگے بڑھتی ہے یہ کردار سب کتاب ہوتا جاتا ہے۔ رخشندہ جو روشنی اور رخشندہ حرفت بھی کہلاتی ہے دراصل کرواہاراٹ کے زمیندار کنور عرفان علی کی لڑکی ہے۔ بقول مصنفہ:

”نبیوں نے رخشندہ کو مکمل آزادی دے رکھی تھی کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ وہ اس کا منہ استعمال نہیں کرے گی۔ اس نے میرس کالج میں پانچ سال کا کورس ختم کر کے پیچرف آف میڈیکل کی ڈگری لی تھی۔ اس نے المونڈے کے کلچر سینٹر میں قرض لیکھا تھا۔ وہ اپنے دونوں بھائیوں (پی چو، پولیو) کے ساتھ دکنٹ کلب جا کر انگریزی ناچ میں شامل ہوتی تھی۔ وہ پی چونی کار یا اپنی سائیکل پر جب چاسٹی ور جہاں چاسٹی آجا سکتی تھی۔ اس کے ان گنت دوست تھے اور وہ سوسائٹی میں بے حد ہر دلعزیز تھی۔“ (۲۹)

رخشندہ اعلیٰ تعلیم یافتہ آزاد اور روشن خیال ہے۔ وہ دیگر عورتوں کی طرح مجبور و لچا نہیں ہے۔ بلکہ خود مختار ہے اور آزادانہ ذہن رکھتی ہے۔ اپنے فیصلے خود لیتی ہے۔ نہ صرف خانہ داری کے معاملے میں آزاد خیالی اور بے باکی سے فیصلے لیتی ہے بلکہ لکھنؤ کے فساد زدہ علاقوں میں بھی خاصا کام کرتی ہے اور اس کے بعد لکھنؤ سے بمبئی اور بمبئی سے دہلی اور دہلی سے لکھنؤ آکر اپنا سفر ختم کرتی ہے۔ لیکن اس وقت کے معاشرے کے بوسیدہ نظریات ایک عورت یا لڑکی کی ترقی پسندانہ فکر و سوچ اور ثابت قدمی پر کس قدر واویلا مچاتے تھے، اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اقتباس سے لگایا جاسکتا ہے:

”جس تحریک میں لڑکیاں شامل ہو جائیں سمجھو کہ چل نکلی ایک زوردار
 لوٹیا بھی قیادت کر دے۔ سراسر اس کے پیچھے پیچھے نل جانے کو تیار
 ہو جائے گا۔ مردوں کی شلوی کی اسپرٹ ایسے موقعوں پر دوگنی ہو جاتی
 ہے اور اس کر سے یہ لوگ خوب واقف ہیں۔ اب دیکھ لو، سفیر ہے تو عورت،
 وزیر ہے تو عورت، گورنر ہے تو عورت۔“

ارے ہم دوسروں کو کیا کہیں اب تو یہ غضب دیکھ کہ خود ہماری مسلمان
 عورتیں میدان سیاست میں کھسی آ رہی ہیں۔ پنجاب اور سرحد میں پچھلے دنوں
 ان لوگوں نے کیا کیا قیامت ڈانٹائی۔ اللہ اکبر۔ کیوں قبلہ آپ کی رائے گرامی
 اس مسئلے میں کیا ہے۔ مستورات کا میدان سیاست میں اچھل کود مچانا نہایت
 درجہ بیوقوف حرکت ہے نا؟ مولانا، مستورات کی گدی میں بٹھل تو ہوتی نہیں اور
 ہر چیز میں آج کل اپنی ٹانگ اڑا رہی ہیں۔ اور قبلہ پھر بعد میں چلائیں گی کہ ہم
 نے تمہارے ساتھ مل کر اتنا کام کیا ہے۔ اب ہمارے حقوق دو۔ لا حول ولا یہ
 حقوق کا مطالبہ اچھا لیفہ ہے۔ ”حدیث شریف میں آیا ہے ”مولانا نے داڑھی
 پر ہاتھ پھیرتے ہوئے کہنا شروع کیا کہ ”نیک عورت کو سال میں صرف دو مرتبہ
 کپڑا ہوا کے دو۔ ایک جاڑوں کے اور ایک گرمی کے۔ اور ہفتے میں ایک روز
 گوشت کھانے کو دو۔ یعنی صرف جمعہ کے جمعہ اور پندرہویں دن سر کا تیل اور
 آنکھوں کا سرمہ مہیا کر دو۔ اور بس، اس سے آگے وہ کسی اور چیز کی مستحق نہیں
 زیادہ رعایتیں کرنے سے اس کی عادتیں بالکل خراب ہو جاتی ہیں۔ بالکل سر پر
 سوار ہو جاتی ہیں۔ اس کا نتیجہ تم دیکھ رہے ہو کہ راونجات میں بھٹکتی ہوئی اور ہشتی
 زبور کی تعلیمات سے بے بہرہ عورتیں آج کل کیا گڑبڑ پھیلا رہی ہیں۔ ہر جگہ
 شور مچا چا کر پھیل بار بار بتا رکھا ہے۔ ہمیں یہ چاہیے ہمیں وہ چاہیے۔ استغفر اللہ۔“

بس بننے میں ایک روز گوشت اور چند رھویں ۱۰۰ سرکاتیں۔“ (۳۰)

اس وقت کے معاشرے کی ذہنیت کی یہ ایک جھٹک تھی جو کسی بھی معاملے میں عورت کی ساجھے داری کو غلط ثابت کرتا تھا۔ لیکن رخشندہ سماج کی ان تمام لعن طعن کو بالائے طاق رکھ کر سیاسی و سماجی میدان میں اپنی سرگرمی اور بیداری کا ثبوت دیتی ہے۔ اپنی جان کی پرواہ کیے بغیر فساد کی زد میں آئے ہوئے محرومین کی مرہم پٹی کرتی ہے۔ یہاں مصنفہ نے ایک کمزور و ناتواں عورت کے کردار کو جس بہادری اور جاں بازی کا نمونہ بنا کر معاشرے کے سامنے لانے کی کوشش کی ہے وہ کسی بھی مرد کے مقابلے میں کم حیثیت نہیں رکھتی۔

مردوں نے اپنی اجارہ داری کو قائم رکھنے کے لئے ہمیشہ مذہب کی غلط تشریح کی اور عورتوں کو اس دائرہ میں رکھنے کے لیے ہزاروں جواز فراہم کیے۔ لیکن قرۃ العین حیدر کی عورتیں چونکہ پڑھی لکھی ہیں اس لئے وہ سماج و معاشرے اور مذہب کی فرسودہ روایات اور وقتیہ خیالات کے حصار سے باہر نکلنا چاہتی ہیں۔ اپنے حقوق کے حصول کے لئے جدوجہد کرتی ہیں پھر تحریک آزادی ہند میں وہ کارنامے انجام دیتی ہیں جو اس معاشرے کے مردوں کے لئے نازیبا نہ سمجرتے ہیں۔

قرۃ العین حیدر کی بیشتر تخلیقات میں ان کے کردار اپنے ترسیل کی ناکامی پر نوحہ کن ہیں۔ ان کے بیشتر نسوانی کردار اپنے محبوب سے اپنی محبت، چاہت اور احساسات و جذبات کا اظہار نہیں کر پاتے اور دائمی تنہائی اور کسک ان کا مقدر قرار پاتی ہے۔ انور پاشا کے مطابق:-

”ان کے ناولوں کے اہم نسوانی کردار، رخشندہ، شہلا رحمان کرشابل، زینت آپا (میرے بھی منم خانے)، چمپا، تہمینہ، شانسا، نرملہ، روشی، کللا، طلعت، ساجدہ (آگ کا دریا)، جہاں آرا، دیپالی، اوماد یوی، کلثوم، یاسمین (آخر شب کے ہمسفر) اسی طبقے سے تعلق رکھتی ہیں جن کی دنیا غفران منزل، گلشن، لالہ رخ

، چھتر منزل، سنگھاڑے والی کوٹھی، رجمند منزل اور ”وڈا لینڈ سے لے کر کلیوں،
 یونیورسٹیوں، کیمبرج اور آکسفورڈ تک پھیلی ہوئی ہے۔ جو فلسفہ، سائنس، تاریخ،
 جغرافیہ، آرٹ، کلچر، تہذیب اور سیاست سارے علوم پر اظہار خیال کر سکتی ہیں
 اور جو ہندوستان کی نوے فیصد عورتوں کی زندگی سے دور، ایک روحانی دنیا میں
 زندگی بسر کرتی ہیں جو اس نظام کے خاتمے کے ساتھ ساتھ ذہنی اور نفسیاتی سطح پر
 مختلف قسم کی پیچیدگیوں اور تھلاطم سے دوچار ہوتی ہیں اور جو اپنی تمام تر روشن
 خیالی اور انقلابی شعار کے باوجود بالآخر مصالحت اور فرسٹریشن کے سارے میں
 اپنی زندگیاں ختم کر دیتی ہیں۔“ (۳۱)

قرۃ العین حیدر کے متعدد نسوانی کردار آخر میں اسی مشابہت اور فرسٹریشن کا شکار
 ہیں۔ یہاں یہ حقیقت عیاں ہو جاتی ہے کہ ان کے نسوانی کردار اسی دنیا و سماج میں جنم لیتے
 اور پرورش پاتے ہیں اگرچہ وہ اعلیٰ تعلیم سے فیضیاب ہیں اور ہندوستان کے اعلیٰ اور متوسط
 طبقے سے ان کا تعلق ہے پھر بھی وہ اپنی ذکی انہسی، دوراندیشی اور دانش مندی کے باوجود
 مردوں کے جبر و استحصال سے نہیں بچ پاتی ہیں۔ قرۃ العین حیدر نے اعلیٰ و متوسط طبقے کی تعلیم
 یافتہ عورت کو پیش کر کے یہ واضح کر دیا ہے کہ عورتوں کے استحصال کی وجہ ان کی لاعلمی یا
 جاہلیت نہیں ہے بلکہ مردوں کی ایک خاص ذہنیت ہے جو تعلیم یافتہ اور ذہین ہونے کے
 باوجود انھیں اپنے مد مقابل سمجھنے سے انکار کرتی ہے۔ اور وہ کسی بھی معاملے میں انھیں برابری
 کا حق دینے کے لئے آمادہ نہیں ہے۔

خدیجہ مستور

”آئینہ“ میں ایک خستہ حال گھرانے کی عورتوں کی تحنن اور بے بسی کی تصویر پیش
 کی گئی ہے۔ جہاں، ماضی کی تروتازہ اور خوشگوار یادیں ہیں اور حال کی الجھنیں، پریشانیاں اور

کڑوی تصویریں ہیں۔ خصوصاً کسم اور تہینہ کی خودکشی اس معاشرے میں عورتوں کی بے بسی اور لاچارگی کی نشاندہی کرتی ہے۔ معاشرے کی سخت گیر مہم جوئی اور تہینہ کے بکج ہونے میں رخنہ ڈالتی ہے۔ تہینہ اپنے پھوپھی زاد بھائی صغدر سے محبت کرتی ہے لیکن اس کی شادی اس کی مرضی کے خلاف چچا زاد بھائی جمیل کے ساتھ ملے کر دی جاتی ہے اور عین شادی والے دن وہ زہر کھا دیتی ہے۔ تہینہ کا زہر کھانا ایک زبردست میہ کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ کسم کا کردار بھی خاصا مظلوم ہے۔ بیوگی کی زندگی کے دوران ایک مرد سے وابستہ ہوتا ہے جس کی خاطر وہ رسوائی کا سامنا بھی کرتی ہے لیکن آخر میں وہ مرد بھی بے وفا ثابت ہوتا ہے اور ذلت و رسوائی اٹھانے کے بعد خودکشی کو ترجیح دیتی ہے۔

دراصل یہ واقعہ اس سخت گیر نظام اور سماجی صورت حال کو پیش کرتا ہے جہاں روایت اور خاندانی وقار پر خوشیاں قربان کر دی جاتی ہیں جس کا سب سے برا اثر حساس انسان بالخصوص عورتوں پر پڑتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ان کی یہی حساس فطرت انھیں بزدل بناتی ہے یا غلط راستے پر لے جاتی ہے اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ عمل نہ صرف انٹراکٹو بلکہ غیر سماجی (Anti Social) قرار پاتا ہے۔ مالیہ کا کردار مرکزی ہے۔ وہ تعلیم یافتہ باشعور اور جیتا جاگتا کردار ہے۔ گھر کا ماضی، حالات کی ستم ظریفی اس کے اندر بے اعتدالی کی کیفیت پیدا کر دیتی ہے۔ وہ ایک سماجی کارکن ہے جو جدید دور کے متوسط طبقے کی ایک حساس لڑکی کے روپ میں سامنے آتی ہے۔ اس کی ذکی الحسی بالآخر اسے تنہا کر دیتی ہے۔ یہی تنہائی اس کی شکست بھی ہے اور شاید اس کا آئیڈیل بھی۔ اس طرح مالیہ ایک حساس خود اعتماد اور توانا کردار کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ مالیہ وہی کرتی ہے جو اس کا شعور مطالبہ کرتا ہے اگر مالیہ کی جگہ دوسرا کردار ہوتا تو ماں سے مخافت مول لینے کے باوجود صغدر کو قبول کر لیتا۔ لیکن مالیہ کو صغدر کی شخصیت میں کئی خامیاں نظر آئیں۔ اس لیے وہ مالیہ کی ہمدردی کھودیتا ہے کیونکہ مالیہ اسے اس کی کم ہمتی سے تعبیر کرتی ہے۔ یہ ایک بلند اور

روشن خیال کردار کا قدم ہے جو تعلیم یافتہ اور باشعور ہے۔ اپنے عہد و دانش کی بنا پر حالات کا سامنا کرتی ہے اور فیصلے لیتی ہے۔ بقول عبدالحق حسرت۔

”عالیہ کسی مرد کی محبت کا اعتبار اس لیے نہیں کرتی ہے کہ جس ماحول میں اس نے آنکھ کھولی تھی، اس میں عورت کا وجود منجملہ سامان قیثش تھا، یا پھر ایک کینر یا بچہ جننے والی جو رو کے۔ اس معاشرے میں عورت کا وجود مقصود ہذا انت نہ تھا وہ ایک شے تھی جسے خریدا، بدلا اور پھینکا جاسکتا تھا۔ اس معاشرے میں اس کی شخصیت صاحب اختیار اور ارادہ نہ تھی۔ نہ تو اپنے شوہر کے انتخاب میں آزادی تھی اور نہ اس بات میں کہ وہ کسی مرد سے محبت کرے یا نہ کرے، اسے تنہا رہنے کی مکمل آزادی نہ تھی۔ اس ماحول میں مرد کی بے وفائی کے قصے عام تھے۔ اس نے کم دیدی کا حشر خود اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ کس طرح اس کا عاشق اغوا کرنے کے بعد اسے تنہا مرنے کے لیے چھوڑ دیا تھا۔ اس ماحول میں عالیہ کا رویہ جمیل کی طرف بھی اور صنف کی طرف بھی سمجھ میں آتا ہے۔“ (۳۲)

اس طرح عالیہ ایک بہترین جدید عورت کا کردار ادا کرتی ہے اور تمام تر سماجی بندشوں اور قدغنوں کے باوجود وہ اپنے اندر اتنی قوت و استعداد ضرور رکھتی ہے کہ اپنی پسند و ناپسند سے کسی بھی رشتے کو قبول کرے یا اسے ٹھکرا دے۔

”آئمن“ میں مٹھمی کا کردار زیادہ جاندار اور مہیاک ہے۔ وہ اپنے تمام تر فیصلے خود کرنے کی مجاز ہے۔ اس کے حراج میں عالیہ کی طرح تہہ داری نہیں ہے۔ وہ جمیل سے محبت کرتی ہے اور اس کے لیے ہر طرح کی قربانی دینے کو تیار رہتی ہے۔ لیکن جب جمیل مٹھمی کو نظر انداز کر کے عالیہ میں دلچسپی لینے لگتا ہے تو وہ نہ تو اس کمتری میں جھکا ہوتی ہے اور نہ ہی غم و غصے کا شکار ہوتی ہے۔ اس کی باغی فطرت دوسرا ہی رخ اختیار کرتی ہے

”بھئی جو ہم سے محبت کرے گا ہم اس سے محبت کریں گے یہ تو بدلہ ہے اس

ہاتھ سے دے اس ہاتھ لے۔“ (۳۳)

پتھمی کا کردار نہایت منفرد اور انوکھا ہے۔ اس کی انفرادیت کی تشکیل و تعمیر میں اس کے گھریلو معاملات کا زیادہ عمل دخل ہے۔ والدین کی بے توجہی و بے اہتمامی، تعلیم سے محرومی نے اسے محبت و توجہ کی مثلاًشی بنا دیا ہے۔ پتھمی کی شخصیت ”نیزحمی لکیر“ کی شمن کی یاد دلاتی ہے۔ شمن کے یہی مخصوص حالات نفسیاتی طور پر اس کی شخصیت میں کجی پیدا کر دیتے ہیں۔ شمن پتھمی اپنی ذہانت، دانش مندی اور مہیا کی کے سبب کسی بڑی الجھن کا شکار ہوتے ہوئے ٹپک جاتی ہے اور تمام پیچیدگیوں اور پریشانیوں کے باوجود جھینے کے لیے خوشنوار، حوالہ ہموار کر لیتی ہے۔

خدیجہ مستور کا، اور ناول ”زمین“ ”آنگن“ کی توسیع ہے۔ زمین کی ساجدہ اور سلیمہ بہت حد تک ”آنگن“ کی عایہ سے مشابہت رکھتی ہیں۔ ان کے احساسات و جذبات اور ان کا بائیدہ شعور عایہ کی یاد دلاتا ہے۔ زمین کے یہ دونوں کردار جس انجام کو پہنچتے ہیں وہ ان کے اسی شعور کا نتیجہ معصوم ہوتا ہے جو آنگن میں عایہ کے انجام کا سبب بنا تھا۔ صلاح الدین بھی بدائل منفرد کی تصویر ہے۔ ابتداء میں نہایت معصوم اور آئیڈیل لیکن حالات کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ نہایت مکروہ سمجھوتے کرنے والا۔ ”زمین“ کا اختتام بھی ”آنگن“ کے ہی نقش قدم پر ہوتا ہے۔ صلاح الدین جس کا اس نے ایک عمر انتظار کیا لیکن جب وہ ملتا ہے تو بالکل بدلی ہوئی حالت میں۔ دولت، شہرت اور اقتدار کا ٹھکانہ بن کر جس وقت صلاح الدین ساجدہ سے ملتا ہے تو اپنا تعارف کچھ اس طرح کراتا ہے:

”وہاں میری بہت سی زمینیں ہیں، دس مربعوں میں تو صرف باغ ہیں۔ بڑے

چمکے، لٹے ہیں۔ میرے باغ کے خالص ریڈ بلڈ، میری بیوی کو بھی پچیس

مربعے ملے ہیں۔ ہم دونوں اپنے علاقے کے سب سے بڑے زمیندار ہیں،

سارے افسر ہمارے یہاں آکر ٹھہرتے ہیں۔“ (۳۴)

ساجدہ کے لیے یہ منظر نہایت درد انگیز تھا لیکن اس نے برداشت کر لیا کیوں کہ اس کی زندگی میں ناظم جیسا محبت کرنے والا شوہر اور بچے تھے۔ ساجدہ کی زندگی کا طریقہ یہاں یہ ہے کہ جب ناظم ساجدہ سے شادی کر لیتا ہے تو قاری کو ایک گونہ تسکین ملتی ہے کہ ساجدہ جیسی بے سہارا لڑکی مزید استحصال سے بچ گئی۔ ان تمام چیزوں کے باوجود ساجدہ ناظم سے محبت نہیں کر سکی یہاں ساجدہ کی کہانی ایسے بھی ہے۔ ایسے ان معنوں میں کہ ساجدہ نے بطور مجبوری ناظم سے شادی کی تھی اور جب صلاح الدین ملا بھی تو اتنی بدنی ہوئی شخصیت کے ساتھ کہ وہ صلاح الدین کا سایہ بھی نہ تھا جس کا وہ بے صبری سے انتظار کر رہی تھی۔

”زمین“ میں تاجی کا کردار نہایت مظلوم داشت کے روپ میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ پناہ زمین لڑکی تاجی جو مالک صاحب کے گھر میں بحیثیت نوکرانی ہے مردانہ ہونے کا شکار ہو کر موت سے ہمکنار ہو جاتی ہے۔

”زمین“ میں مصنفہ نے بیوہ کی زندگی کے کرب اور جینے جیسی اہستہ دراز سے پیدا شدہ متعدد مسائل کو بھی منظر عام پر لانے کی سعی کی ہے۔ نیز اس معاشرے میں یک وقت متعدد بیبیوں، لونڈیوں اور اسیوں کے رکھنے کی روایت کو بھی اجاگر کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔

سلیمہ کا کردار ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ اور خود مختار کردار کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ جو ایک دانشورانہ سوچ رکھتی ہے، اپنی ماں کے نظریوں سے بدظن رہتی ہے۔ کالج میں نوکری کرتی ہے اس لیے معاشی محکومیت سے آزاد ہے۔ گھریلو ماحول سے بیزار ہونے کی وجہ سے بائٹل میں رہنا پسند کرتی ہے اور اپنی زندگی میں کسی مرد کا تصور نہیں کرتی۔ وہ عورت اور مرد کے ازلی وابدی باہمی رشتے کو بھوک سے تعبیر کرتی ہے

”مرد اور عورت کی محبت محض جھوک کا دھڑام ہے اور یہ اتنی خواہش جھاک

ہوتی ہے جو سارے رشتوں ماطوں کی محبتوں کو چاٹ جاتی ہے۔ کال پڑ جاتا

ہے مگر اس محبت کا ہیٹ پھر بھی نہیں بچتا۔“ (۳۵)

خدیجہ مستور کا ناول ”زمین“ موضوعات و مسائل اور پیشکش دہتوں ہی اعتبار سے کمزور ہے۔ مصنفہ نے اس ناول میں متعدد مسائل کو اجاگر کرنے کی کوششیں کی ہیں لیکن کرداروں کی نفسیات میں اترا ترا سے نوک قلم پر لانے میں ناکام رہی ہیں۔

جمیلہ ہاشمی

جمیلہ ہاشمی نے ”نماش بہاراں“ میں ہندوستانی سماج میں عورت پر صدیوں پر مبنی جبر و استحصال اور منہویت کی کہانی بیان کی ہے۔ یہاں تک کہ اس ناول میں جتنے بھی نسوانی کردار پیش کیے گئے ہیں ان سب کی کہانی ہندوستانی عورت کی زندگی کے الم ناک پہلو ہیں۔ اس ناول سے اس ناول کا موضوع ہندوستانی عورت کا متقدم قرار پاتا ہے۔

کنول کماری ٹھاکر ناول کا مرکزی کردار ہے جس کے ذریعے مصنفہ نے جدید عورت کا ایک آدرش روپ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس پورے استحصالی نظام کو تبدیل کرنے کا خواب دیکھتی ہے جس میں عورت کی حیثیت مجبور محض تھی۔ لیکن مصنفہ نے مرکزی کردار کنول کماری ٹھاکر کو پیش کر کے معاشرے کو یہ باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ عورت فطرتاً کمر پیدائیں ہوتی ہے بلکہ سماج کے رویوں اور رسموں نے اسے کمتر بنا دیا ہے۔ اگر عورتوں کے حقوق کو غصب نہ کیا جائے، انھیں مناسب آزادی اور مواقع فراہم کیے جائیں تو ایک آئینڈیل معاشرہ کی تشکیل ہو سکتی ہے۔ ایک ایسا آئینڈیل معاشرہ جس میں عورت مجبور محض نہ ہوگی بلکہ عورت و مرد دونوں مل کر انسانیت کی فلاح و بہبود کے لیے اپنی بہترین صلاحیت کا استعمال کر سکیں گے۔ اسی نصب العین کے حصول کے لیے کنول کماری ٹھاکر کو آئینڈیل بنا کر پیش کیا گیا جو ”یقین محکم اور عمل پیہم“ کے ساتھ عورتوں کو سماج میں مناسب مقام دلانے کی جدوجہد کرتی ہے۔ بقول کنول کماری ٹھاکر۔

”آپ اپنی عورتوں کو گھر میں قید رکھنا چاہتے ہیں۔ میں ایک حد بندی کے خلاف نہیں ہوں اور پھر ہر گھڑی مجھے گندے زمانے کی طرف دیکھنا پڑتا ہے، اس لیے کہ وہی ہمارے پاس ہے۔ راجپوتانے کی ہیرانیاں سو بھاگیہ ست دنتیاں، اور چاند بی بی، نور جہاں کیا وہ ہماری طرح نہیں ہیں، آپ کہیں گے میں رانیوں کی مثالیں کیا دیے جا رہی ہوں۔ یہ کیا عورت کے سینے میں نور جہاں، چاند بی بی اور پرتاپ کی جڑی کا سدس ہیں ہے۔ ہمارا گھر یہی ہے میں جاؤ ہو رہا ہے اور آپ وہ کہتے ہیں کہ نہیں عورت کو قید رہنا چاہیے اسے گھر سے باہر نہیں نکلنا چاہیے آپ کیوں؟ عورت کے سینے میں اس نیکی اور بلندی کو سلا کر وہاں ایک دبی دبی سبھی سبھی مغلوم اور بے سہارے پیدا کر رہے ہیں۔ جو بولے تو آپ کی زبان سے دیکھتے تو آپ کی آنکھوں سے، چاہے تو آپ کے کندھے پر بوجھ ڈال کر۔ اس کوگی، بہری اور اندھی مخلوق کی بجائے اسے تندرست اور روشن دل و دماغ کی حامل ساتھی کیوں پیدا نہیں کرتے۔“ (۳۶)

کنول کماری ٹٹا کر کا خیال تھا کہ عورت کی حیثیت میں تبدیلی اس وقت تک ممکن نہیں ہے جب تک مردانہ سماج عورت کو دیکھنے، سمجھنے کے نظریے میں تبدیلی پیدا نہ کرے۔ کیونکہ ایک صحت مند معاشرے کی تشکیل و تعمیر ممکن ہی نہیں جب تک معاشرے کے نصف حصے کو نظر انداز کیا جاتا رہے گا۔ اس نصف سماج کی بہتری کا بنیادی ذریعہ عورتوں میں تعظیم و تربیت کی ترویج و اشاعت ہے۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے کنول کماری ٹٹا کرنے نئی نسل کی تربیت کی ذمہ داری سنبھالی۔ بطور پرنسپل اپنے کالج کی ایک لڑکی میں علم و ہنر اور زندگی کی اعلیٰ و ارفع قدریں مجتمع کر دینا چاہتی تھی تاکہ وہ سماج کی تبدیلی میں اہم رول ادا کر سکیں۔

جمیلہ ہاشمی نے مردوں کے تسلط والے سماج Male Dominated Society

میں عورتوں کے ساتھ ہونے والی نا انصافیوں اور امتیازات کو بھی موضوع بنایا ہے۔ ہمارے معاشرے میں مرد و تزاا حیثیت حاصل ہے مگر عورت کو نہیں۔ مردوں نے عورتوں کو ہمیشہ سے ماتحت بنا کر رکھا ہے۔ کبھی ماں، بہن اور بیٹی کے روپ میں تو کبھی بیوی کے روپ میں اور س ماتی نے اس کی شخصیت کی فکری نشوونما کو بالکل ہی چڑھ کر دیا

”قرآن عورت کو س سے ہی کیوں آیت ہو کر وہ مرد کے لیے زندہ ہے۔ اس کی اپنی نسب کوئی رمن کیوں نہیں ہے۔ اس کا پنا ایک الگ وجود ہے جس کو دیکھو گے تو مٹی کی حیثیت سے بس بنا کر بیوی اور ماں کی طرح کیا عورت ان حدوں کے مدد و ایک عورت نہیں ہے۔ عورت وہ کریم بیوی بیٹی کے رشتوں سے جدا کر نہیں رہ سکتی۔ قرآن نے اپنی قتل کے جو پیمانے بنائے ہیں انھیں عورت کی شرافت اس کی عزت اور اس کی ہستی کے ماپنے کے لیے کیوں مقرر کرتے ہوں“ (۳۷)

ہیلہ ہاشمی نے ”مکاشش بہاراں“ میں ہندوستانی معاشرہ میں عورتوں کی بد حالی، عورتوں کی حالت زار کی اصلاح کی ضرورت اور اصلاح کے طریقے عورت کی فطرت، نفسیات، مردوں کا سماجی تسلط، تحریک آزادی نسواں جیسے موضوعات کو بھی اہمیت دی ہے۔ اس نام میں ”شوہا“ کا کردار بھی اہمیت کا حامل ہے۔ گاؤں کی بھولی بھالی لڑکی شادی کی پہلی رات بیوہ ہو جاتی ہے۔ پھر ہندوستانی سماج میں بیوہ کو جن دشوار گزار مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے اس کی بہترین عکاسی کی گئی ہے۔ ناول میں شوہا کا کردار زیادہ جاندار اور باغیانہ ہے۔ بیوی کی کرہناک زندگی سے نجات حاصل کرنے کے لیے اور اپنی حفاظت کے لیے بھگوان کے قدموں میں پناہ ڈھونڈتی ہے لیکن مندر کا پجاری بھی اپنی حیوانیت پر اتر آتا ہے اور اس سے یہ سہارا بھی چھین لیتا ہے۔ رد عمل کے طور پر وہ تمام تحفظات کو ٹھکرا کر اپنی زندگی اپنی مرضی سے گزارنے کے لیے نکل پڑتی ہے۔ دوران

سفر منزل کی تلاش میں زندگی کا زہر پیتی ہے لیکن نامرادی و ناکامی ہی ہاتھ آتی ہے۔

شو بھا کے علاوہ کرشن کا کردار بھی اہم ہے۔ کرشن ایک عام جذباتی عورت ہے۔ وہ ایک برہمن زاو سے محبت کرتی ہے اور سماج کی روایات کی بھیجٹ چڑھائی جاتی ہے۔ کیوں کہ وہ ایک ویش خاندان سے تعلق رکھتی ہے۔ لہذا ان کی شادی برہمن سماج کی نظروں میں جائز نہیں ہے اور وہ اسے قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ لیکن وہ غمگین و ہراساں ہونے کے بجائے ہمت سے کام لیتی ہے۔ سماج سے اپنا حق طلب کرتی ہے۔ وہ عارضی طور پر کامیاب بھی ہوتی ہے لیکن جب دوبارہ اس پر زندگی کی راہیں مسدود کر دی جاتی ہیں تو وہ انتہا مانا اپنے شوہر کو قتل کر ڈالتی ہے۔ اور زندگی کے چودہ سال جیل میں گزار کر واپس آتی ہے۔ وہ زندگی سے مایوس نہیں ہوتی اور ایک ماں کی فطری بچہ چینی کے ساتھ اپنے بیٹے کا انتہا کر کرتی ہے۔ حالات نے جو دن اسے دکھائے تھے وہ اس کی نگاہوں کے سامنے عیاں تھے۔ وہ صرف فکر اور خیال کے بجائے عمل کی پکارن تھی۔ وہ سسٹر کی طرح (جو کنول کی بھابھی ہے) خود کشی نہیں کرتی۔ معاشرے کے فرسودہ رسم و رواج کے خلاف احتجاج کرتی ہے اور من چاہی زندگی جینے کے لیے گھر چھوڑ کر نکل جاتی ہے۔ جمیلہ باٹمی نے ہندوستانی سماج میں بیواؤں کی صورت حال کو رقت خیز انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ جہاں ہندو سنسکاروں کی رو سے نہ تو ایک بیوہ دوسری شادی کر سکتی ہے نہ ہی سسرال میں عزت و احترام اور چین و سکون کی زندگی بسر کر سکتی ہے۔

جمیلہ باٹمی عورتوں کے دکھ درد، ان کی محرومی، ان کے تیاگ و جاں نثاری کی فلسفیانہ توضیح بھی کرتی ہیں اور ان کا رشتہ مذہبی اساطیر اور قدیم معاشرتی اقدار سے ملاتی ہیں

”تمیں آدمیوں کا تمیں انہوں کا کارواں جس میں ایک عورت ہے، جیتا، جھرتی،

جو دکھ بننے کے لیے دراپنے پتی کے پیچھے بنوں میں ماری، ماری پھرنے کے لیے

سارے مکھ دور جگمگ کے پیش تیاگ دراپنے، جو تائے پیچھے گئی ہے۔ ماری

زندگی راماکن ہے، جس میں بن باس ہیں، دکھ ہیں لڑکیاں ہیں اور راون ہیں۔

ہماری مذہبی کتابیں تو تمثیل ہیں جو حسیات کی تفسیر کرتی ہیں۔“ (۳۸)

وہ ہندوستانی عورتوں کی مایوسی، مظلومی اور معاشرے میں ان کی صورت حال کی

عکاسی ان الفاظ میں کرتی ہیں

”عورت کی عزت، کیا کہتی ہے بچی۔ جذباتی، کون سی عزت کا نام لیتی ہے۔

ہندوستان میں عورت تکی ہے عورت کی عزت اور آن خاک میں مل چکی ہے۔

عورت کہیں نہیں ہے۔ صرف گوشت کے انگوں کے یولے ہیں۔ عورت کیا

مذاق ہے یہ نام“ (۳۹)

جیلہ ہاشمی نے ”تلاش بہاراں“ کے ذریعے گونا گوں موضوعات و مسائل، معاشرے

میں عورتوں کی تذلیل، حیوانی جبر، بیواؤں کے مسائل، اونچ نیچ کی تفریق، سماجی و معاشرتی

رسم و رواج کی سخت گیری وغیرہ جیسے مسائل کو زیر بحث لانے کی کوشش کی ہے اور کنواں کمری

ٹھاکر کے کردار کے ذریعے عورت کو شعبہ ہائے زندگی میں سرگرم، فعال، مساوی حقوق کا

خواہاں، استحصال سے ماورا حیثیت حاصل کرنے کے لیے بے پناہ Struggle کرتے

ہوئے دکھایا ہے۔ وہ عورتوں کے مساوی حقوق کی حمایت میں آواز اٹھانے والی واحد

شخصیت ہے جو صدیوں پر مبنی مردانہ بالادستی کے خلاف مقابلے کے لیے ثابت قدمی کے

ساتھ ڈٹی رہتی ہے۔ اس طرح یہ کردار تائیدیت کا علمبردار بن کر ناول کے منظر نامے پر

ابھرتا ہے۔

رضیہ فصیح احمد

رضیہ فصیح احمد نے اپنے ناول ”آبلہ پا“ اور ”انتظار موسم گل“ میں عورت کی سماجی

حیثیت، اس کے نت نئے دکھ درد اور معاشرے کے دوہرے رویے کو بے نقاب کرنے کی

سچی کی ہے۔ ان کے دونوں ناولوں میں اعلیٰ طبقہ کی معاشرتی زندگی کو فوقیت حاصل ہے۔ آبلہ پاکی صبا اعلیٰ طبقے کی ایک تعلیم یافتہ سنجیدہ، ذہین اور متین لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے جو نو تشکیل پاکستانی معاشرے میں مردوں کی ریاکاری اور مکاری کی بھینٹ چڑھ جاتی ہے۔ صبا مرکزی کردار کی حیثیت سے سامنے آتی ہے۔ وہ اردو کے دیگر اہم نسوانی کرداروں مثلاً ”آنگن“ کی عالیہ کی طرح ہی باشعور اور ذکی الحس ہے۔ البتہ اسد، صبا کی ضد ہے۔ ناول میں دونوں کرداروں کی متضاد خصوصیات ہی ایک دوسرے کی شخصیت اور معاشرے کے رویے کو ابھارنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔

اسد کا کردار ابتداء سے ہی ہمارے سامنے ایک ریاکار، عیاش، فریبی اور شاطر مزاج انسان کے روپ میں سامنے آتا ہے۔ ایک ہوٹل میں قیام کے دوران صبا کی اسد سے ملاقات ہوتی ہے۔ یہ چند ملاقاتیں شادی میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ اسد صبا کو ایک سیدھی سادی لڑکی سمجھتا ہے اور سوچتا ہے کہ وہ اس کی مرضی کے مطابق زندگی گزارے گی۔ لیکن صبا اپنے اصولوں اور احساسات و جذبات کو داؤ پر لگانے والی لڑکی نہیں تھی۔ اس لیے رفتہ رفتہ دونوں کی مزاجی ہم آہنگی میں تبدیلی رونما ہونے لگتی ہے۔ علاوہ ازیں اس دوران اسد کی چند ایسی نت نئی نیرنگیاں صبا کی آنکھوں سے چار ہوتی ہیں جس کا اسے گمان بھی نہیں تھا۔ اسد کے اس رویے سے صبا کو نہایت صدمہ پہنچتا ہے اور وہ ان حقیقتوں سے پیچھا چھڑانے کے لیے اپنے ذہن کو عوامی فلاح و بہبود کے کاموں میں مشغول کر لیتی ہے۔ صبا کو مزید صدمہ اس وقت پہنچتا ہے جب اچانک اس نے ذہنائی پر دو سایوں کو ریگتے ہوئے دیکھا۔ ان میں سے ایک سایہ ایک خوبصورت عورت کا تھا جسے وہ دن میں کئی بار دیکھ چکی تھی، اور دوسرا سایہ اسد کا۔ صبا خاموشی سے اندر چلی گئی اسد اس کے ساتھ تھا۔ غسل خانے سے آئی ہوئی روشنی میں اسد کا چہرہ بالکل سفید دکھائی دے رہا تھا، اس نے صبا کی طرف یوں دیکھا جیسے کسی سوال کا منتظر ہو۔ پھر جیسے اس نے خود پر قابو پا لیا۔ صبا نے صرف اتنا کہا۔

”میں ڈر گئی اندھیرے میں جب تم دونوں کو دیکھا صبا نے دیکھا کہ اسد کا رنگ
ایک بار پھر بدل گیا ہے، ایک لمحہ رک کر وہ بولا، میں تو ذرا باہر ٹہل رہا تھا میرے
ساتھ کوئی نہیں تھا۔“ (۴۰)

وہ لمحہ صبا کے لیے ایک سانحے سے کم نہ تھا۔ لیکن وہ دل پر جبر کر کے رہ جاتی ہے۔
اگر یہی واقعہ ایک عورت کے ساتھ پیش آتا تو مرد اور بیمار معاشرہ مگوارے لے کر کھڑا ہو جاتا۔
اس کا رنگے ہاتھوں پکڑا جانا کوئی معمولی بات نہ تھی۔ لیکن صبا طبیعت پر جبر کر کے سیر و تحل
سے کام لیتی ہے۔ کیوں کہ ہمارے معاشرے میں مرد کے لیے سات خون معاف ہے۔
لیکن اس واقعے کے علاوہ بھی صبا نے آس پاس کے گھروں کے مکینوں کا جائزہ لیا تو اسے
اس حقیقت کا دلہذا احساس ہوا کہ ان گھروں کے اندر نہ صرف غربت و افلاس کے گہرے
بادل چھائے ہوئے ہیں بلکہ ان میں بسنے والی عورتیں جنسی استحصال اور کرہ بناک کینیات
سے دوچار ہیں۔ انہی مکینوں میں رہنے والی ایک عورت کہتی ہے:

”آدمی کو مرے ہوئے تو ایک زمانہ گزر گیا یہ تو یونہی پرانیوٹ معاہدہ
ہے۔“ (۴۱)

انہی دنوں اسد کا سابقہ رویہ جیسی گلیسر کی دنیا کی پروردہ لڑکی سے ہوتا ہے۔ جو
ظاہری آرائش و زیبائش اور بناؤ سنگار کی دلدادہ ہے۔ اب یہاں اسد کو شدت سے یہ
احساس ہونے لگتا ہے کہ صبا اس کے کسی قابل نہیں ہے۔ یہاں اسد کی ساری منتظیت اور
سمجھداریاں جو صبا سے شادی کرتے وقت اس کے ذہن میں تھیں رویہ کی چمک دار شخصیت
کے سامنے بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتی ہیں۔ لہذا اس نے صبا کو طلاق دے دی۔ لیکن صبا
کی خودداری اور مستقل مزاجی نے اسے طلاق پانے کے بعد بھی حوصلہ و ہمت بخشا۔ وہ اس
حادثے کو خاموشی سے سہنے کی کوشش کرتی ہے۔ وہ اپنے بوڑھے باپ کو اس بات کی خبر تک
نہیں ہونے دیتی اور ہر مصیبت کا سامنا تنہا ہی کرتی ہے اور اپنے مقصد کو بھی نہیں بھولتی۔ وہ

ڈاکٹری کی تعلیم حاصل کرنے کا فیصلہ کرتی ہے اور اپنی لڑکی کی تربیت بھی وہ اس نہج پر کرتا چاہتی ہے کہ مستقل میں اس کے اندر مشکلات کا سامنا کرنے کی ہمت پیدا ہو سکے۔ وہ اپنی بچی کے لیے یہ خیال ظاہر کرتی ہے کہ:

”میں ایسی کو خود سے بھی زیادہ مضبوط بناؤں گی۔ کمزور انسان دنیا میں کچھ نہیں

کر سکتے۔“ (۳۲)

صبا ایک حساس خود دار اور حوصلہ افزا کردار کے روپ میں ہر مرحلے پر اپنے حوصلے اور استقلال کا ثبوت دیتی ہے۔ ہمت و حوصلے کے ساتھ خوش آئند مستقبل کا خواب دیکھتی ہے۔ اس کے لیے وہ میڈیکل کی تعلیم حاصل کرتی ہے اور اس مقصد میں وہ کامیاب بھی ہوتی ہے۔

”آبلہ پا“ میں عذرا کا کردار بھی بے حد اہم ہے جو صبا کی سہیلی اور ہمراز ہے۔ اس کردار میں ایک ایسی کشش ہے جو ہمیں اپنی طرف متوجہ کرتی ہے۔ وہ اپنے شوہر کی بے اعتنائی اور بے راہ روی پر عام عورتوں کی طرح روتی، آہ و زاری نہیں کرتی بلکہ خاموشی اور خوش طبعی کے ساتھ اچھے اور خوشگوار حالات کی منتظر رہتی ہے کیوں کہ اسے یقین کامل ہے کہ ایک دن اس کی خاموشی رنگ لائے گی۔ وہ صبا سے کہتی ہے:

”میں ہر غیر فطری چیز کے مرجانے پر، ختم ہونے پر یقین رکھتی ہوں، اس قسم کی

نفرت ہو یا محبت ہر چیز آخر کار طبعی موت مر جاتی ہے۔“ (۳۳)

عذرا کی شکل میں مصنفہ نے عورت کی زندگی، اس کی قربانیوں، صبر و تحمل اور قوت کو پیش کیا ہے۔ ناول کے اخیر میں معاشرے اور اس کے رویے کے خلاف صبا کا احتجاج اس بات کا ثبوت فراہم کرتا ہے کہ صبا بیدار ہے اور خود اعتمادی و خود انحصاری کے جذبہ اور حالات سے نبرد آزما ہونے کا مصمم عزم رکھتی ہے۔

”انتظار موسم گل“ میں جاگیر داری نظام کے استحصالی رویے اور جاہلانہ قوت کو نہ

صرف پیش کیا گیا ہے بلکہ اس نظام کی خلافت اور بے راہ روی کے پس پشت ایک جذباتی لڑکی کی داستان زندگی کو بیان کیا گیا ہے۔ 'تارا' ناول کے پورے منظر نامے پر چھانی رہتی ہے اور اس کی دردناک موت پر ناول کا اختتام ہو جاتا ہے۔ دراصل اس ناول میں نو تشکیل شدہ پاکستانی سماج میں عورتوں کے تین دوہرے رویے و ذہنیت اور سرمایہ دارانہ اقدار و روایات کی جدید شکل و شباہت کی عکاسی کی گئی ہے۔ جہاں 'تارا' کی تمام تر صدھیتیں اور لیاقتیں نہ صرف بے معنی اور لغو ثابت ہوتی ہیں بلکہ وہ اس طبقاتی نظام میں گھٹ گھٹ کر مرنے اور جینے پر مجبور ہے۔ پدر شاہی نظام اور ان کے حاکمانہ و جاہلانہ رویے کے سامنے تمام اخلاقی قد ریں بکھر جاتی ہیں، جسے رضیہ فصیح احمد نے بڑی خوبصورتی کے ساتھ ناول میں بیان کیا ہے۔ طاہر اس دوہرے تہذیبی اقدار کا نمائندہ ہے۔ اس کے متعلق اس کی بیوی 'تارا' کے خیالات ملاحظہ ہوں:

”گھر آتے ہی جوتے اور کپڑوں کے ساتھ وہ اپنا بیرونی خول بھی اتار دیتا تھا۔ خالی بنیان پہن کر اور چادر باندھ کر جب وہ بستر پر لیٹتا تو ولایت پلٹ طاہر نہ ہوتا بلکہ اس ماحول کا پروردہ ایک لڑکا جو بیوی کو پاؤں کی جوتی سمجھتے ہیں باہر دنیا کو دکھانے کے لیے آگے بڑھ کر کار کا دروازہ کھولتے ہیں کہیں بھی جانے میں بیوی کو پہلے گزرنے دینے کے لیے راستہ چھوڑ کر مودب کمرے رچے ہیں مگر گھر کر یہی چاہتے ہیں کہ جس سلیمچی میں انھوں نے منہ دھویا ہے کلی کی ہے کھنکار اٹھو کا ہے، اس کا پانی بیوی ہی پھینکے کیوں کہ یہ اس کا فرض ہے۔ باہر جا کر موسیقی کی محضوں میں جھومتے اور واہ واہ کرتے دیکھ کر اگر بیوی ستار سیکھنے کی اجازت مانگے تو فوراً اعلان کرتے ہیں کہ شریف عورتوں کا نہیں رنگ یوں کا کام ہے۔ ہائے تہذیبوں کا یہ دوغلا پن“ (۴۴)

رضیہ فصیح احمد نے طاہر کے مزاج، عادات و اطوار اور اس کی زمیندارانہ

خصوصیتوں کو بھی سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔ تارا جواب تک طاہر کو اپنا سچا عاشق، مشفق و ہمراز تسلیم کر رہی تھی، جب طاہر کی عیاشی کا اندازہ ہوتا ہے تو وہ اپنے رد عمل کا اظہار کرتی ہے۔ طاہر اس کا جواب یوں دیتا ہے:

”عقل مند عورتیں ایسی باتیں مردوں کے منہ پر نہیں کہتی ہیں چاہے وہ سچ بھی ہوں۔ بعض باتوں پر جانتے بوجھتے بھی پردہ ڈال پڑتا ہے۔ ہمارے دادا کا سا دل پھینک تو سارے زمانے میں نہیں ملے گا۔ مگر کبھی دادی نے منہ سے ایک لفظ نہیں نکالا۔ انھوں نے صرف اپنے کام سے کام رکھا، دادا ان کی بہت عزت کرتے تھے اور ان کی بات پتھر کی ٹکیر ہوتی تھی، ساری زمینوں کی دیکھ بھال کرنی تھیں۔ ہزاروں کالین دین ان کے ہاتھ سے ہوتا تھا۔ ساری رعایا ان کے نام سے کاہنتی تھی اور آج بھی دیکھ لو سب ان کی ویسی ہی عزت کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں امی کو دیکھو، انھوں نے، باپ پر سختی کرنا چاہی، ٹوں ٹاں کا نتیجہ کیا ہوا۔ ابا گھر سے چلے گئے۔ کھلے خزانے انھوں نے اس مسکین عورت کو گھر میں ڈال لیا اور امی جائے نماز پر بیٹھی آنسو بہاتی رہیں۔ اس سختی سے کیا فائدہ؟ سب کی بدنامی ہوئی اور سب سے زیادہ خود ان کی۔ جب میاں کسی کو نہ پوچھے تو دوسروں کی نظروں میں اس کی عزت دو کوڑی کی نہیں رہتی۔ تم نے دیکھا نہیں کہ گالیوں اور کوسنوں کے باوجود ان کی بات کوئی نہیں ماننا۔ میاں تو خیر ہاتھ سے نکلے ہی۔ ہم سب لوگ عورتوں کی بجا روک نوک پسند نہیں کرتے۔ یہ بات خوب سمجھو۔ اگر میں کوئی کام کرنا چاہوں تو تم مجھے روک نہیں سکتیں۔“ (۴۵)

مندرجہ بالا اقتباس مردانہ باادبیتی والی ذہنیت کی عمدہ مثال ہے۔

اس ناول میں پاکستانی معاشرے کے دو ہرے معیار کو بھی بے نقاب کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو مردوں اور عورتوں کو دو الگ الگ پیمانوں پر ناپتا ہے۔ مرد کا درجہ ہر لحاظ

سے برتر، اہلی اور خود مختار ہے۔ جب کہ عورتوں کی آزادی، خود مختاری ان کے مساوی حقوق، ان کی خواہشوں و آرزوؤں کو چھوڑنے سے روک دیا جاتا ہے۔ جس کی بہترین عکاسی ناول نگار نے اس ناول میں کی ہے:

”دنیا میں عورتوں اور مردوں کے یہ اتنی مختلف قدریں کیوں ہیں۔ مرد اپنی بے حیائی اور بے وفائی کی، ستائیں جبری محال میں نہاتے ہیں اور ٹوک خوش ہو کر سنتے ہیں۔ یہ مرد مردانہ بن جاتے ہیں۔ غیہ محکم میں اُردوہ پارسائی پر تر آئیں تو ان کے ساتھ مذاق اڑاتے ہیں۔ انھیں ملا جلی ہونے کا طعنہ دیتے ہیں۔ مگر عورتوں کے لیے یہ ساری باتیں انتہائی بے شرمی اور بے حیائی کی ہیں۔ اگر کوئی عورت میاں سے یہ وفائی کا قصہ اپنی جگری دوست کو سنائے تو وہ منہ پر تھوکے کی در اس سے کوئی تشبہ نہ رکھنے کی دھمکی دے گی۔ ایسے مرد زیادہ سے زیادہ کھلڑی کہلاتے ہیں، مگر عورتیں آوارہ، بد چمن، اور رنڈیوں سے بدتر ہوتی ہیں جن کا سایہ بھی دوسری عورتوں پر پڑ جائے تو وہ بھر شٹ ہو جائیں۔ ایسے معاشرے میں واقعی اس کا جرم ناقابل معافی ہوگا۔“ (۳۶)

اس ناول میں دراصل زمیندار طبقے کے ظلم و ستم، اس کے فرسودہ اقدار اور اس طبقے میں عورتوں کے ساتھ روادار کئے جانے والے ظالمانہ برتاؤ کی عکاسی کی گئی ہے۔

جیلانی بانو

جیلانی بانو اردو کی مشہور و معروف افسانہ نگار و ناول نگار ہیں۔ ”ایوان غزل“ میں جیلانی بانو نے عورت کو ایک الگ مخلوق ماننے کے بجائے اس مردانہ بالادستی والے معاشرے میں عام انسانوں کا ہی ایک حصہ تسلیم کیا ہے۔ یہ عورت دیگر تمام عورتوں کی طرح کمزور، لاچار اور ماتحت ہے۔ دوسری طرف وہ نہایت حساس، بیدار، بے باک اور سرکش

بھی ہے۔ وہ اگر اس استحصالی معاشرے کی شکار ہوتی ہے تو بانی بن کر اس معاشرے سے بغاوت کے لیے بھی آمادہ ہوتی ہے۔ وہ عورتوں پر روار کھٹے جانے والے منظام کے خلاف گھٹنے نہیں ٹیکتی بلکہ اس معاشرے اور نظام کے خلاف احتجاج کرتی ہیں۔

جیلانی بانو نے اپنے ناول ”ایوان غزل“ میں جاگیردارانہ نظام میں عورتوں کی زندگی کے گونا گوں مسائل کو بڑی ہنرمندی سے اجاگر کیا ہے۔ اس ناول میں مصنفہ نے عورت کے کرب و الم کے دو مختلف پہلوؤں کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ جہاں ایک طرف جاگیردارانہ ماحول و معاشرت میں عورت کی حیثیت اور اس کے کرب کی تصویر پیش کی ہے وہیں دوسری طرف انگریزی سامراجیت کے طفیل میں مغربی اقدار اور جدید طرز زندگی نے جو اثرات ان عورتوں پر مرتب کیے اس کی جھلکیاں بھی اس ناول میں موجود ہیں۔ جیلانی بانو نے اس ناول میں دونوں طبقے کی عورتوں کی درجہ بندی کرتے ہوئے لکھا ہے

”اس وقت حیدرآباد کے اونچے طبقے میں دو طرح کی خواتین پائی جاتی تھیں۔

ایک واحد حسین کا گھرانہ جہاں ابھی تک عورتیں کار میں پردہ کا کرہ منہتی تھیں اور

بی بی کی طرح انھیں اپنے شوہر کے عہدے کا انگریزی تلفظ کبھی صحیح طور پر یاد نہیں

ہوتا تھا، یہ عورتیں شرافت اور پاکیزگی کے پرشاستی اصولوں پر چربی اترتی

تھیں۔ وہ بیٹو دھا کی طرح اپنے سدھارتھ کو نجات کے رستے پر گامزن کر سکتی

تھیں۔ کسی نئی سوکن کے آنے پر اپنے گھر کا بن باس قبول کر دیتی تھیں اور بیت کی

طرح زمین انھیں چھپانے کے لئے ہمیشہ اپنے ”غوش کھول دیتی تھی۔ دولت

اور شان و شوکت کا مفہوم ان کے لئے یہ تھا کہ زیادہ نوکر زیادہ چھوکر یاں مشان

وشوکت اور وقار قائم رکھنے کے لئے زیادہ قربانیاں، میاں کی مازک خرمیاں اور

انھیں سنبھالنے کی ذمہ داری ان کے صلیے میں وہ کالی پوت لچھا آتا جو

سب سے زیادہ کی نشانی سمجھا جاتا اور کنبیوں کا وہ کچھ جس میں اس کے سنبھالنے کی چاہی کوئی

نہیں ہوتی تھی لیکن اس چابیوں سے دو خاندان، دوست، نسل اور وقت کے تہا
بند و رازوں کو کھول دیتی تھیں۔

دوسری عورت، چچی جو حیدر علی خاں کے یہاں پیدا ہوئی تھی۔ وہ پنج مئی، اردی
اور دہ دوں جا کر پڑھی تھیں۔ انگریز افروں کے کلب میں جا چکی تھیں، بغے
تھیں کے باروز، رکنے ہوئے۔ باؤں کے ساتھ نئے نئے میک اپ کے
اندار۔ دوپٹا، رشتہ تک ڈیر اور ڈارنگ تھی تھیں۔ وہاں شاہی اور بیواہی
پسند سے موتے تھے اور رقیس دوسروں کی زیر ہستی سے دی جاتی تھیں۔ ان
گھروں کی دست بدست پر چوتھو ڈان نو جوانوں کا ہاتھ تھا جو یورپ سے فرطین
اور اپنی بہنیں یہ کہلاتے تھے اور کچھ اس مغربی تعلیم کا اثر تھا جس نے شمالی
سند کے، نچے تبت کو مغربی رنگ میں رنگ دیا تھا۔ یہ لوگ انگریزوں کی طرح
منہ نہ بنا کر بات کرنا، انگریز کی کپڑے پہننا اور انگریزی طور طریقوں پر جینا
مہذب ہونے کی نشانی سمجھتے تھے۔ ان کے گھروں کا رہن سہن بھی بدل گیا تھا۔
اسکولش اور سٹک ہیں کررنگ ٹمک کی جاتی، کلب میں پارٹیاں ہوتیں اور پھر
اسینڈن کورٹ شپ ورنی مون کے لئے کبھی دیا نا کبھی شمیر، کبھی چرس جہاں
ست میند و شند، جہاں میں دونوں طلاق کے کاغذ سنبھالے اترتے پھر
نئے سرے سے زندگی کا تعاقب شروع ہو جاتا۔“ (۴۷)

اس ناول میں جیانی بانو نے جاگیردارانہ نظام کے استحصالی رویے کو اپنا موضوع
بنایا ہے اور اس نظام میں حویلیوں اور اس کے باہر کلبوں اور تھیٹروں میں عورتوں پر جو مظالم
ڈھائے جاتے تھے اس کی ہو بہو تصویر کھینچی ہے۔ مصنفہ نے عورت کے انقلابی کردار کو بھی
دکھانے کی کوشش کی ہے۔ بقول انور پاشا:

”اس ناول میں عورت جہاں ایک طرف مظلوم اور بے بس ہے وہیں دوسری

طرف اس استحصاں نگار کے گھر سے ابھرتی ہوئی نئی قوتوں کی ترجمان بھی، وہ
 ہم بغاوت مند کرتی ہے اور عوامی تحریکات میں شامل ہو کر اس نگار کے خلاف
 جدوجہد میں اپنا کردار بھی ادا کرتی ہے۔ چاند اور غزل جو کہ گھلوں سے لے کر
 گلبوں اور تھیمڑوں تک کے استحصاں سلسلے کو بے نقاب کرتی ہیں اور اس نظام کے
 کھوکھلے اقدار کو اجاگر کرتی ہیں۔ ان کرداروں کی خوشامی و خوشن اس حقیقت
 کے سوا اور کچھ نہیں کہ یہی معصوم ترزوئیں اور حسین خواب اس طبقے کی گھوکھلی
 روایات کی صلیب پر قربان ہوتے آئے ہیں۔ دور کی طرف قیصر اور کرانتی
 انقلاب اور بغاوت کی ترجمانی کرتی ہیں۔ وہ گھلوں کی دنیا سے باہر نکل کر عوامی
 تحریکات میں حصہ لیتی ہیں۔ قیصر انقلابی تحریک میں حصہ لینے کے جرم میں
 پھانسی پر چڑھا دی جاتی ہے۔ لیکن اس انقلاب اور بغاوت کی دیکھ بھال بخشنے
 کے لئے اپنی بیٹی کرانتی کو چھوڑ جاتی ہے جو اپنی ماں کی روایت کی تجدید کرتے
 ہوئے اس جاگیر رائے نگار کے استحصاں اور جبر و ظلم کے خلاف زیادہ عزم اور
 ہمت کے ساتھ انقلاب کے رستے پر چل پڑتی ہے۔“ (۴۸)

چاند اور غزل اس ناول کے مرکزی کردار ہیں جو مردوں کے جھوٹے اور کھوکھلے
 وعدوں و قسموں پر قربان ہو جاتے ہیں۔ چاند اور غزل دونوں کی زندگی میں بے شمار مرد (عاشق
 کے روپ میں) آتے ہیں اور حصول لذت سے سیراب ہونے کے بعد درگزر کر دیتے ہیں اور
 یہ نسوانی کردار عمر بھر سینے میں درد کی ٹیس لیے ابدی غمیدہ سوجاتے ہیں۔ مثلاً چاند جو کہ شوخ،
 ضدی اور منفرد شخصیت کی مالک ہے۔ اپنی آسائشوں کو بالائے طاق رکھ کر سنجیو اسے عشق کرتے
 لگتی ہے۔ وہ اسے روح کی گہرائیوں سے چاہتی ہے۔ لیکن سنجیو اس کی محبت کو قبول نہیں کر پاتا
 کیونکہ دوسرا جی انصاف کی لڑائی میں غرق رہتا ہے اور چاند تپ دق کا شکار ہو کر موت کو گھلے
 لگا لیتی ہے۔ ناول کے تمام نسوانی کردار اس جابرانہ طرز حکومت سے دوچار ہیں۔ غزل بھی چاند

کی طرح ڈراموں و تھیٹروں کے آداب و اطوار سے روشناس ہے بلکہ وہ اداکار کی کے معاملے میں کسی لحاظ سے چاند سے کم نہیں ہے۔ یہیں سے اس کی زندگی میں المناک حادثات رونما ہونے شروع ہوتے ہیں۔ عنوان شباب میں غزل کے کردار کی تشکیل بھی چاند کے طرز پر ہی ہوتی ہے اور آخر میں اس کا انجام بھی چاند ہی کی طرح ہوتا ہے جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے چاند نے ایک بار اسے مشورہ دیا تھا:

”میں تو تجھیں برس میں موت کے کنارے کھڑی ہوں لیکن غزل تو بھی خود چن چھوڑ دے۔ اپنی تدبیر بنانے کا حوصلہ عورت میں نہیں ہوتا۔ اس لئے اپنی باتیں بی بی کے ہاتھ میں تھما دے ورنہ راشد ماموں اور خاں پاشا تجھ سے اپنی کامیابیوں کے قتل کھویں گے در تجھے بھینک دیں گے۔“ (۳۹)

چاند نے جس خدشے کا اظہار کیا تھا آخر کار وہی ہوا۔ بھان صاحب جو چاند کو اپنی ہوس کا شکار بنا چکے تھے غزل کی نشلی آنکھوں اور معصوم صورت پر فریفتہ ہو جاتے ہیں اور اس کی خستہ حالی کا فائدہ اٹھ کر اسے ”بھارت کلامندر“ کے ڈراموں میں بحیثیت مہر قبول کر لیتے ہیں۔ یہیں سے غزل کی درد بھری داستان کی شروعات ہوتی ہے۔ چونکہ غزل بچپن سے ہی محبت کی بھونکتی تھی۔ ”بھارت کلامندر“ میں اس کی ملاقات بلگرامی جیسے شہوت پرست انسان سے ہوتی ہے۔ غزل اس کی پر فریب ہمدردی اور محبت کے خلاف مدافعت کی ہمت نہیں رکھتی تھی۔ اپنی کمزور نفسیات کی وجہ سے وہ زندگی کے مختلف موڑ پر غلط اقدام اٹھاتی ہے۔ غزل کی اس کمزوری پر تبصرہ کرتے ہوئے نادر نے لکھا ہے کہ:

”غزل تنہائی کے اس ہل صراط پر دھکے کھاتی پھرتی۔ اس اندھے کی طرح جو سانپ کوری سمجھ کر پکڑے، وہ محبت کی تلاش میں جانے کتنے خطروں میں کود گئی۔“ (۵۰)

غزل کی زندگی میں المناک موڑ اس وقت آتا ہے جب اس کی ملاقات نصیر سے

سافار آن لائن کتب

PDF BOOK COMPANY



Muhammad Hushain Syahi

0305-6406067

Sidrah Tahir

0334-0120121

Muhammad Saqib Riyaz

0344-7227224

ہوتی ہے۔ نصیر غزال کو دیکھتے ہی اس پر فریفتہ ہو جاتا ہے۔ غزال اس کے جھوٹے وعدوں پر ایمان لے لیتی ہے اور اپنا سب کچھ اس پر بچھا دیتا ہے۔ لیکن نصیر اسے مسلسل اپنی ہوس کا شکار بناتا ہے اور محبت کی نشانی کے طور پر اسے ایک انگوٹھی دے جاتا ہے۔ غزال اس کی دی ہوئی انگوٹھی کو جان سے زیادہ عزیز رکھتی ہے۔ غزال کا لیبہ یہ ہے کہ وہ بچپن سے ہی نفرت و حقارت کا سامنا کرتی آئی تھی جس کی وجہ سے اس کے اندر خود اکتاہٹ کی ختم ہو چکی تھی۔ زندگی میں جنت ٹھوکریں کھانے اور تذلیل بھری زندگی گزارنے کے باوجود وہ بار بار خط قدم اٹھاتی ہے۔ یہی محرومی اور تنہائی اسے چاہت کی شدید بھوک میں مبتلا رکھتی ہے۔ جو مرد اسے ذرا سی بھی اہمیت دیتا ہے انیسیت سے پیش آتا ہے اسی پر وہ اپنا سب کچھ بچھا دے مرنے کو تیار ہو جاتی ہے۔ بقول مصنفہ:

”پنی باب ٹھنڈی ہوں نہ ہو کوئی۔ فوراً سے دیکھتی تھی، غزل کی چھٹی حس نے اتنی سی عمر میں اسے عزت و محبت کی نگاہوں سے محسوس کرنا سکھا دیا تھا۔ وہ پنی باب محبت سے دیکھنے والی نگاہ پر سات سوں معاف کر دیتی تھی۔ اس شخص سے سارے عیب پر نگاہ نہ جاتے تھے۔ چہ وہاں سید کی گراں پھلتی، ایک پہ سرافحہ کے اصرار و دھتکہ۔ پنی مردن زیادہ ہی کرتا تھا۔ چہ ایک ہاتھ کی تھکتی اور ایک ہل غزال کی رگ۔ رگ و ستھرتی۔“ (۵۱)

اپنی سی کمزوری کی بنا پر وہ زندگی کے مختلف مراحل پر نقصان دہ فیصلے کرتی ہے اور ناکامیوں کا سامنا کرتی ہے۔ جب اس کی شادی ایک معمر شخص سے ہوتی جاتی ہے تو وہ اپنی طرف سے ناپسندیدگی کا ذرہ برابر بھی اظہار نہیں کرتی اور خاموشی سے اپنی خوشیوں کا گلا گھونٹنے کے لیے تیار ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر عصمت چغتائی نے اس کو ایک احمق اور ڈھیلی عورت قرار دیا تھا۔ غزال بنیادی طور پر احساس کمتری کی شکار اور غیر محفوظ عورت کے روپ میں ابھر کر سامنے آتی ہے بلکہ ایک ایسا رچا اور قابل رحم کردار ہے جسے ہر کوئی اپنے فائدے

کے لئے استعمال کر کے سڑنے گھنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔

قیصر کا کردار اس ناول میں مختہ وقفے کے لئے ہی آتا ہے لیکن قاری پر اپنا نقش چھوڑ جاتا ہے۔ وہ چاند کی ہم عمر ہے۔ اس کی پرورش بھی ”ایوان غزال“ میں ہوتی ہے۔ چاند اور غزال کی طرح وہ بھی خیم وزیاتی اور غربت و حسرت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔ لیکن وہ چاند اور غزال کی طرح اس معاشرے کے جبر و استحصال کو خاموشی سے برداشت نہیں کرتی بلکہ اس کے خلاف بچپن سے ہی احتجاج کرتی ہے۔ وہ تنگنا نہ تحریک میں بھی شامل ہوتی ہے اور وہاں اس کا مقصد صرف اس جاگیردارانہ ممبری سے اساتذہ ہی نہیں بلکہ اس نظام کا زوال اس کا سب سے اہم مقصد قرار پاتا ہے۔

”وہ چھوڑ دے غزال، بدلتی یہ روش بھی بدو، قیصر نے اسے گلے لگا کر کہا، چاند
کی طرح مردوں سے کمین چھوڑ دو، جسم کے ہر دوام بھی تو ہے تمہارے پاس۔“
وہ کیوں نہیں بچتیں۔“ (۵۲)

آخر میں بغاوت کے الزام میں اس کو پچاسی کی سزا ہو جاتی ہے۔ اس لحاظ سے قیصر جو اس مردی، دیہی، خود اعتمادی و خود انحصاری سے پرکردار ہے۔ وہ ایک باغی لڑکی کے روپ میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس کے اندر حالت سے متاثرہ کرنے کی صلاحیت موجود ہے۔

اس ناول میں مصنفہ نے ”کرائی“ کو بے حد جاندار اور توانا کردار کے روپ میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ بھی بچپن سے ہی ناموفق حالات کی شکار رہتی ہے۔ لیکن وہ ان حالات سے گھبراتی نہیں بلکہ ان سے مقابلہ کرتے ہوئے آگے بڑھتی ہے۔ کرائی قیصر سے چار قدم آگے بڑھ کر معاشرے سے اپنے حقوق طلب کرتی ہے۔ ظلم و ستم کے خلاف آواز بلند کرتی ہے۔ انگڑی چھو پھٹی کا کردار بھی خاصا مظلوم ہے جن کی ساری عمر جاگیردارانہ ماحول و معاشرے میں گزرتی ہے اور جو اپنی بے بسی، ناچاری اور ذہنی گھٹن کو مقدر سمجھ کر برداشت کرتی ہیں اور آخر کار ایک دن تنگ آکر اس نظام کے خلاف بغاوت

کرتا ہوتا ہے۔ وہ راشد سے یوں ہم کلام ہوتی ہیں:

”ارے میں تم لوگوں کی رگ رگ سے واقف ہوں، تم سب ایک ہی تھیلی کے
چنے بٹے ہو۔ کبھی مجھے نیچے پھینک دیتے ہو کبھی چاند کو آگ میں جھونکتے ہو۔
تمہاری شاعری کی ایسی تھی۔ اس بیان غزل پر مٹی ڈالوں جہاں عورت کو دھت
کھسٹ کر چھوڑ دیتے ہیں۔“ (۵۳)

اور آخر میں وہ ایک جرأت مندانہ قدم اٹھاتی ہیں اور شیخونامہ کے ایک شخص سے
پچاس سال کی عمر میں شادی کر لیتی ہیں اور اس چہار دیواری کے اندر کے جبر و استحصال سے
نجات حاصل کریتی ہیں۔

”بارش سنگ“ میں بھی عورتوں کے درد و الم کی داستان رقم کی گئی ہے۔ اس ناول
میں جاگیردارانہ نظام کے پس پشت غریب مزدوروں، کسانوں کے دکھ درد، تشنہ، مجبوری و
لاچاری اور ان کے استحصال کے ساتھ ساتھ ان کی بہو بیٹیوں کی قسمت و مصرت کی پامانی کی
درد انگیز کہانی بیان کی گئی ہے۔ جاگیردارانہ و سرمایہ دارانہ نظام میں عورتوں کے ساتھ جو
سلوک روا رکھا جاتا تھا اور یہ سرمایہ دار اپنے جادو و حشمت کے بل بوتے پر عورتوں کو اپنی ہوس
کا شکار بناتے تھے۔ یہ عورتیں اور لڑکیاں مالی خستہ حال کے سبب جاگیرداروں اور
ساحلو کاروں کے کھیتوں پر کام کرتیں، بد حال کے حیرت انگیز ہونے پر کام کرتیں اور ان
کی ہوس کا نشانہ بھی بنتی تھیں۔ معذرت سے بڑے سی انداز انداز میں ان واردات کی تصویر
کشی کی ہے کیونکہ نام نہاد اعلیٰ طبقہ عورتوں کو جنس جنسی تسکین کا ذریعہ سمجھتا تھا۔ دوسرے
غریب ماں باپ غربت و افلاس کی وجہ سے ان ساری خیتوں کو جانتے ہوئے بھی احتیاج
کرنے کی جرأت نہیں کر پاتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ جاگیردار وینٹ ریڈی کا بندھوا مزدور
مستان کی بیٹی وینٹ ریڈی کے ہوس کا نشانہ بنتی ہے تو بچائے مستان کے اندر اتنا مکی جوا
بھونٹنے کے وہ ڈر اور خوف کی شدت سے بے حال ہو جاتا ہے۔ قسمت کی پامانی کے

یا وجود اس کے اندر بذات و تہ بند نہیں انہیں بلکہ وہ خود بخود ہی سے جتا ہے کہ:

”چپ بوا، چپ بوا۔ اوچل سن لیس گئے۔ مستان ڈر کے مارے کانپ رہا تھا۔

اس نے خود ہی کی آہیں پھینکیں۔ پڑے ٹھیک سے۔ اہل کو پائے ٹکڑوں۔

تیرے بھائی سن لیس سے۔ تیرے ہی ما۔ حباب تو خود گھر چلی جا۔ مجھے ریدی نے

ماں بہت نام سے۔ خود ہی نے صبر صبر ریدی کے گھر جانے کا باب

دیکھا۔ ماں نہیں دیتی ہے یہ ریدی ہوتا ہے۔“ (۵۴)

مختلفہ نے خود ہی کی داخلی کیفیت کو پہلے لہجے میں اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے

جب وہ اپنے جہیزوں کو دیکھتی ہے تو بے اختیار اس کا دل پکارا کرتا ہے

”صبر صبر کی شادی یہ راتی۔ بروہٹ کا سر کاٹ دے۔“ (۵۵)

تین اس کے بعد کے نچر و سوچ کر وہ مجبوراً لاچار ہو جاتی ہے۔ اس حادثے

کے بعد وہ ریدی کے بچے کو اپنے پیٹ میں محسوس کرنے لگتی ہے۔ لیکن کسی طرح اس کی ماں

اس کی شادی کر دیتی ہے۔ شادی کے بعد چھ ماہ کے اندر ہی وہ ماں بن جاتی ہے جس کی وجہ

سے سسرال میں ذات و رسوائی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ شوہر نشے میں دھست ماں کے

بہنوہ کے میں آ کر رہی کو مارتا پیٹتا ہے۔ کھانے کے لئے اسے پڑوسیوں سے بھیک مانگنی

پڑتی ہے۔ اس سے بدتر زندگی دریا ہو سکتی ہے جس کے غوغا میں وہ موت کو ترجیح دیتی ہے۔

بلکہ اپنے دو بچوں سمیت انویں میں چھوٹ گئے گا کر خود کشی کر لیتی ہے۔ جیانی بانو کے اس

کروار کے ذہنی رویے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ صرف حساس ہی نہیں بلکہ خود دار بھی ہے۔

اس کے اندر کا باغی اور بے باک کردار ان ظلم و جبر سے تھک کر عملی اقدام کرنے پر مجبور ہو جاتا

ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تائیدی افکار سے متاثر عورت موت کو ترجیح نہیں دیتی بلکہ تنہا زندگی کا سفر

ٹھکے کرنے اور اپنے تشخص کی شناخت کی متنی اور خود کفیل بننے کی خواہاں ہوتی ہے۔ لیکن اس

وقت جب وہ قہیم یافتہ ہو۔ اس کے پاس دیگر وسائل ہوں، جہاں حالات اس قدر تازک

ہوں جہاں انسان جانور سے بھی بدتر سلوک کا مستحق ہو، وہاں اپنے حقوق کے تئیں بیدار ہونا اور ان مظالم کے خلاف آواز بلند کرنا ممکن ہی نہیں تھا۔ اس لئے وہ خاموشی کو ترجیح دیتی ہے۔ اس طرح یہ کردار جاگیردارانہ سماجی ڈھانچے میں عورتوں کی سماجی حیثیت ان کے حالات و مسائل، جذبات و احساسات اور ذہنی و روحانی تھکن کی حقیقی تصویر پیش کرتا ہے۔ اس ٹاول کے دوسرے کردار مثلاً، نور ابو سلیم کی بھیا بھی ہے وہ بھی ان جاگیرداروں کی ہوس کا نشانہ بنتی ہے۔ لیکن مقام حیرت ہے کہ ریڈی کی ماں جو خود ایک عورت ہے بیٹے کی آواز پر نور کو بدکاری کے لئے دس روپے کا معاوضہ ادا کرتی ہے

”ماں ذرا اس چھوکری کو کمرے میں جھاڑو لگانے بھیج دو نا، اسے پوشانے

غیر اسے میٹھم کو دیکھا۔ اب اسے گھر جانے دے۔ اس کا بچہ چھوٹا ہے۔“

پوشانے رک رک کر کہا:

”ماں میں کیا بول رہا ہوں؟ میٹھم نے گھر کے ماں کو دیکھا۔ شراب کی بو

سارے اہل خانہ میں پھیلی تھی۔ پوشا جانتی تھی کمرے میں جھاڑو دینے کا مطلب کیا

ہوتا ہے۔ اس لئے اس نے کمر میں اڑسی ہوئی تھیلی میں سے دس روپے کا ایک

نوٹ نکال کر نور کو دیا۔ جا کمرے میں جھاڑو دیدے۔ یہ پیسہ رکھ لیتا۔ کو

میرے کو نور نے ہاتھ کھینچ لیا۔ بھیا صرف ایک کمرے میں جھاڑو لگانے کا

معاوضہ دس روپے اسے تو اس گھر میں مفت کام کرتا ہے۔ اس کا شوہر جو زمین

ہے یہاں جب ریڈی باہر آ جائیں گے تو شام میں جھاڑو لگادوں گی

نور نے نوٹ واپس دے کر کہا۔

چپ چپ پوشانے کا بچے ہوئے نور کو کمرے میں ڈھکیا۔ ”شور مچایا

تو ریڈی تم سب کو جان سے مار ڈالے گا۔“ اور پوشانے اسے اندر ڈھکیا کر

باہر سے زنجیر لگائی تو وہ تھر تھر کانپ رہی تھی پھر وہ دھرام سے تخت پر گری اور

دونوں باتوں میں منہ چھپ کر روئے لگی۔" (۵۶)

مندرجہ بالا اقتباس اس بات کی وضاحت کرتا ہے کہ جاگیردارانہ سماج میں عورت خواہ نچلے طبقے کی ہو یا اعلیٰ طبقے کی، امیر ہو یا غریب عورت کی حیثیت بہت ہی پست تھی۔ اس جاگیردار گھرانے کی عورتیں بھی بے زبان مخلوق کی طرح اپنی زندگی بسر کر رہی تھیں۔ صرف مرد ہی حاکم، ظالم و جابر اور برسر اقتدار تھا۔ مردوں کا ہر حکم ماننا ان کا فرض تھا۔ ریڈی کی ماں کا نور کو اپنے بیٹے کے حوالے کر دینا یعنی شیر کے آگے ایک بکری کو بے سہارا چھوڑ دینا اس بات کا کھلم کھلا ثبوت ہے کہ جاگیردارانہ گھرانے میں عورت کی حیثیت ناقابل بیان تھی۔ یہ پھر وینکٹ ریڈی کی بیوی رتنا پر اس کے چھوٹے بھائی ملیشم ریڈی کی گھناؤنی نظر اور پھر اس سے اپنی جنسی ہوس کو پورا کرنا قابل مذمت ہے۔ اتنا ہی نہیں وہ رتنا کو اپنی ترقی کے لئے بھی کار کے طور پر استعمال کرتا ہے اور اسے اپنے مفاد اور اغراض و مقاصد کے حصول کی خاطر کوشش کی طوائف سے بدتر زندگی جینے پر مجبور کرتا ہے

"میں نے اپنے بچوں کو بھی بھلا دیا ہے۔ وہ دہلی کے ایک اسکول میں پڑھتے

ہیں۔ اسکول کے فارم پر کھ سواتے کہ اس کے ماں باپ مر چکے ہیں۔ میں اپنے

سارے ندرھن توڑ چکی ہوں۔ میرا دنیا میں کوئی نہیں ہے۔ کڑی کی کھ پتلی کی

ذوری تھی تو وہ ناپنے لگتی ہے۔ چھڑو تو دندھے منہ گر پڑتی ہے۔" (۵۷)

مندرجہ بالا دونوں اقتباس سے یہی تاثر قائم ہوتا ہے کہ رتنا بے بس ہے، مجبور ہے، لاچار ہے۔ لیکن دوسری طرف اس کے ان جموں سے ایسا لگتا ہے اس نے ظلم و جبر اور استحصال کو اپنا مقدر سمجھ کر حالات سے سمجھوتہ کر لیا ہے۔ اپنے اوپر ظلم و جبر کے خلاف نہ احتجاج کرتی ہے اور نہ ہی اپنے حقوق کے لئے بیدار نظر آتی ہے۔ مجموعی طور پر اگر ہم اس ناول کا تائیدی نقطہ نظر سے جائزہ لیں تو مسئلہ کی سطح پر یہ ایک کامیاب ناول ہے لیکن ایک بھی نسوانی کردار تائیدی افکار سے متاثر نظر نہیں آتے۔ سبھی کے سبھی جبر و استحصال کو مقدر تسلیم کر کے جینے پر مجبور ہیں۔

”راجہ گدھ“ بانو قدسیہ کا ایک قہر انگیز اور قابل قدر ناول ہے، جس میں عورت کے ذہنی اور باطنی کرب کو بے نقاب کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ناول کا اہم کردار سکی شاہ جو ماڈرن، تعلیم یافتہ اور ذہین لڑکی ہے ساتھ ہی نہایت حساس اور جذباتی بھی۔ گھر میں وادین کی ہے تو جمہی اور ماپرواہی نے اس کے اندر تہائی، محرومی اور عدم تحفظ کی کیفیت پیدا کر لی ہے۔ وہ انہی وجوہات کی بنا پر کسی نہ کسی سے جذباتی لگاؤ کی متلاشی رہتی ہے جو اسے دلی تسکین پہنچ سکے۔ ذہنی سکون کی خاطر وہ ہاسٹل میں پناہ ڈھونڈتی ہے جہاں نہ کسی رشتے کا دباؤ ہوگا اور نہ ہی جذباتی و ذہنی تحکک محسوس کرنی پڑے گی۔ لیکن جذباتی محبت کی تشنگی اسے ہر جگہ پریشان کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے ہم جماعت ”قناب“ کی محبت میں گرفتار ہو جاتی ہے۔ رشتے میں پایداری نہیں ہونے کے سبب جد ہی دونوں الگ ہو جاتے ہیں۔ سکی شاہ آفتاب کی بے وفائی کے بعد شدید قسم کے جذباتی بحران میں مبتلا ہو جاتی ہے اور ایک ایسے بدمقام مشفق کی فراق میں رہتی ہے جو اس کے ذہنی جذبات پر مرہم رکھ سکے۔ اس درمیان ان تمام جذباتی تنازعات نجات پانے کے لیے آفتاب کے دوست قیوم کی رفاقت و اس سے قبول کر رہی ہے کہ قناب کے ساتھ گزارے ہوئے ایک ایک سانس کو تازہ کر سکے۔ کیونکہ آفتاب کی بے وفائی کے بعد سکی شاہ کے لیے اپنے وجود کی معنویت باقی نہیں رہتی۔ نہ اب اسے اپنے جسم کی پروا رہتی ہے اور نہ ہی جان کی۔ وہ خود کو اس قدر فراموش کر دیتی ہے کہ قیوم کے جنسی متنازعے کے سامنے خاموشی سے خود کو اس کے لیے اکر دیتی ہے

”قناب نے یہ غراں شہ شہید کیا تھا۔ مجھے اس مرد خوار جانے کا ہمت تھی۔“

مریٹل نڈھال کا نور کے رشتے کے نیم سرور پر کی قصی۔ سب قناب، اس

کے جسم کی ضرورت نہ تھی وہ اس کا جسم توڑ ڈالتی تھی۔ اب اسے فکر نہ تھی۔ اس کوڑے کے ذہیر پر وہ اپنی ماحولیت بھیجتی ہے جب میں نے اس کا لقب بند کیا تو وہ تنکھیں بند کیے چپ بیٹھ گئی۔ وہ میرے ساتھ تھی۔ میرے مخالف۔ یہ بھی عجیب رابطہ تھا۔ مراد کو مدد ملیں تک شفاف نہ رہتا تھا۔ لیکن وہ اپنی بے حاشی کا مظاہرہ کرتے۔ اے یہ جو وہی نہ تھی۔ وہ اس وقت نہیں رہی تھی کہ مر کے ساتھ تھی۔ (۵۸)

آخر میں یہی شاہ اپنی ذات اور وجود سے انتقام لینا شروع کر دیتی ہے اور ان تمام جذباتی و روحانی اجتنابوں کے مسائل کا حل نہ پانے پر موت کو ہیکل سمجھتی ہے۔ بتوں قیوم نہیں مٹی میں بنتی۔ ہاں تھی وہ ایسے تمدنی رہتی تھی، ورموت سے ہم رہتے ہی اس کا چہرہ متاثر نہ تھا۔ (۵۹)

ناہی کا سب سے اہم کردار اہل ہے جو اپنے تشخص کی شناخت کے لیے بے قرار ہے۔ بندہ بد نصیب طبعیت کی زندگی گزارنے کے باوجود اس کے دل میں ہمیشہ ایک بہتر زندگی جینے کی خواہش زندہ رہتی ہے۔ وہ اپنی ورثتی مجبوریوں کے باوجود اس ماحول سے رہائی چاہتی ہے۔ وہ ایک شستہ، گھٹل اور مجروح شخصیت ہے جسے ہم عورت کے استحصال سے قہر کرتے ہیں۔ اسے اپنی مظلومی و محرومی کا پورا پورا احساس ہے لیکن اس مظلومیت و دردناک ذہنیت کے باوجود وہ اپنے وجود اور اپنے تشخص کو قائم رکھنے اور اس کی حفاظت پر مصرت ہے۔ اب تک وہ جس ماحول کی زیرِ نگیں رہی تھی اس سے نجات چاہتی ہے۔ وہ شرابی شدہ تو ضرور ہے لیکن اپنے حالات سے نا آسودگی اور بے اطمینانی محسوس کرتی ہے۔

امتل کی پوری زندگی کی جدوجہد اس حقیقت کی جانب اشارہ کرتی ہے کہ اس نے بہتر زندگی گزارنے کا خواب دیکھا۔ اس کے لیے وششیں بھی کیں لیکن ناکامی و نامرادی ہاتھ لگی۔ کیوں کہ اس کا شوہر اس کی زندگی کا مٹاؤ تھا۔ وہ اہل کی زندگی کے ایک ایک پہلو

کو اپنی خواہش کے مطابق استعمال کرنا چاہتا تھا لیکن اس میں سے اپنی آزادی، دلی خواہش اور اپنی سوچ و فکر کا سودا نہیں کیا اور اس کے عوض میں زندگی کی پُرخی و فراہمیوں پر تنہا چھینے کو ترجیح دیا۔ قیوم اس میں کہتا ہے

”اس میں کو اپنا سمجھنے کی طرف یہ وجہ تھی کہ شہر میں وہ اور میں باہر تباہ تھے۔ میں

ڈنئی اور جسمانی طور پر بیمار تھا۔ وہ میری ماں کی عمر کی تھی۔ پھر میرا اور اس

کا مسلک گم ہو جاتی کا تھا۔ ہم دونوں مرد اور آرزوؤں پر پڑے تھے۔“ (۶۰)

لیکن حالات کے اس برتاؤ کے باوجود اس میں کے اندر کی عورت زندہ رہتی ہے۔

وہ اب بھی اپنے دل میں شفقت و محبت کا جذبہ رکھتی ہے۔ اس مرد تسلط سماج میں ذلت بھری

زندگی گزارنے کے باوجود ایک بہتر مستقبل کی خواہاں ہے اور سماج میں عزت، بہتر حیثیت

کی خواہش مند ہے۔

صغرا مہدی

صغرا مہدی نے بھی ادب خصوصاً فکشن کی دنیا میں تانیثی ادیب کی حیثیت سے

اپنی شناخت قائم کی ہے۔ ان کے اب تک پانچ ناول شائع ہو چکے ہیں جن میں تانیثی افکار

کی گونج سنائی دیتی ہے۔ ان ناولوں میں اگرچہ شہر و قصبات، امریکہ، کینیڈا اور انگلینڈ کی

جھلسکیاں موجود ہیں لیکن ان سب میں صغرا مہدی نے خارجی حقیقت کے بجائے داخلی

حقیقت نگاری، جذبات نگاری اور تعمیل نفسی کو مرکز و محور بنایا ہے اور ان کے ذہنی و جذباتی

ردیوں کے علاوہ مرد و عورت کے مابین رشتوں کی شکست و ریخت، میاں بیوی کے درمیان

رشتوں کی معنویت، سماج میں عورت کی حیثیت کا المیہ اور عورت کی بدلتی ہوئی تصویر جیسے

موضوعات و مسائل بھی شامل ہیں جس کے اظہار کے لئے انہوں نے مختلف تکنیک کو اختیار

کیا ہے۔ بقول عظیم الشان صدیقی:

”صدا مہدی کے ناول میں اُرچہ سیہ ونا اور باوق روایتی اور جدید مرد کردار
 اجمرتے ہیں جن میں ملی جیسا مہذب درشتا ست کردار بھی شامل ہے جو عشق میں
 ناکام ہونے کے بعد بھی خلوص و بہردی کا پتہ بنا ہوا نظر آتا ہے۔ لیکن مرد کردار
 اس کا موصوف نہیں ہے۔ مرد کرداروں کے متعلق ہے میں ان کے نسوانی کردار زیادہ
 جاندار اور پرکشش ہیں جن کی پیچیدہ نفسیات لی عکاسی اور تنقید کو سلجھاتے ہیں
 انہیں خاصی محنت کرنی پڑی ہے۔ صدا مہدی کے نسوانی کرداروں میں روایتی
 عورت خال خال ہی نظر آتی ہے۔ ان میں بیشتر تعلیم یافتہ روشن خیال اور ذہین ہیں
 جن کے لئے حسن شجر منہ کی حیثیت نہیں رکھتی ہے لیکن ان میں شائلی جیسی غرور،
 خود پسند اور جنس کا سہل یا غشی جیسی آزاد مزاج، شادی کے انشی ٹیوشن پر یقین نہ
 رکنے والی اور پسند آنے پر ہر عمر کے مرد سے عشق کرنے والی لڑکیاں بھی کم ہیں۔
 یہاں صبا ست جیسی ایسی شریف بی بی بھی نظر آتی ہیں جو شوہر کی وفاداری اور عشق
 گمشدہ کے ساتھ خلوص میں کوئی تنہا محسوس نہیں کرتی ہے۔ اور زیبا جیسی عورت کا
 چہرہ بھی ایک کوہ باری نظر آتا ہے جو زندگی بسر کرنے کے لئے محبت کے مجبور بھی
 دل سستی ہے اور پھر خود سے ابھرتی رہتی ہے یا پھر وہ نہ ہرا ہے جو جڑوں کی تلاش میں
 کمندوں کی خاک چھانچتی پھرتی ہے اور از دو واجی رشتوں میں شیرینی کے ساتھ
 ترشی کی بھی قائل ہے۔“ (۶۱)

زیر بحث ناول ”راگ بھوپالی“ بھی اسی زمرے میں شامل ہے۔ جہاں عورت
 کے ذہنی و جذباتی سفر کی روداد کو نہایت فنکارانہ انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ناول کا اہم کردار
 رابعہ اور عادل ہیں۔ ابتدا میں دونوں ایک دوست ہوتے ہیں پھر یہ رشتہ از دو واجی زندگی میں
 تبدیل ہو جاتا ہے لیکن مزاج کی ہم آہنگی نہ ہونے کی وجہ سے جلد ہی رشتہ منقطع ہو جاتا
 ہے۔ لیکن اس بکھرنے اور نوٹنے کی کسک تمام عمر باقی رہتی ہے جس کو مصنفہ نے فلیش بیک

اور شعور کی رو کی ٹکدیک کے سہارے بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ رابعہ کا کردار اس لیے اہمیت کا حامل ہے کہ وہ عادل کی محبت، شادی، انتظار اور شوہر کی بے وفائی کے بعد نوٹتی، چھٹی اور افسردگی کا شکار نہیں ہوئی بلکہ اس میں خودداری و خود کفالتی کا وہ جذبہ پنہاں ہے جو عورت کو مرد کا ماتحت بنانے سے روکتا ہے۔ اور اسے مرد کی احتیاج اور اس کے حاکمانہ کنٹرول سے بے نیاز کر دیتا ہے اور عورت کو اپنی شخصیت کی تعمیر و تشکیل میں مدد پہنچاتا ہے۔

تانیثیت کے مباحث اور اردو ناول کے تجزیے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ زیر بحث ناولوں کے کردار تانیثی فکر اور تحریک سے بہت متاثر ہیں۔ وہ اپنے اوپر روا ان تمام ظلم و زیادتیوں کا پردہ فاش کرتے ہیں۔ صدیوں پر مبنی مظلومیت و محکومیت کے خلاف قدم اٹھاتی ہیں۔ پوری سری معاشرے کی ذہنیت، ان کے رویوں، ان کے نظریات اور Values کے خلاف آوازیں بلند کرتے ہیں جو ازل سے عورت کو محکوم، کمزور، کم عمل ثابت کرنا آیا ہے۔ اب عورتیں سماج، مذہب اور مردوں کے ظلم و ستم کے آگے گھٹنے نہیں جکھتیں بلکہ وہ اپنے اس استحصال کے خلاف تلخ سماجی شعور رکھتی ہیں۔ اپنے انسانی حقوق سے باخبر ہیں۔

مختصر یہ کہہ جاسکتا ہے کہ ان خواتین ناول نگاروں نے اپنے نسوانی کرداروں کو نہ صرف خانہ داری کے معاملے میں آزادی، مساوی حقوق، خود مختاری کے لیے بیدار کیا بلکہ سماجی، سیاسی اور اقتصادی معاملات میں بھی برابری کے لیے اکسایا۔ یہ کردار پدرانہ معاشرے اور اس کے اقدار کے مطابق تراشے ہوئے کردار نہیں ہیں بلکہ ان میں بیشتر اپنی دنیا آپ بنانے کی جدوجہد میں سرگرم ہیں۔ وہ اپنے عمل و فعل کے ذمہ دار ہیں اور اپنی ذات کا اپنے طور پر اثبات کرتے ہیں۔

حواشی

۱۔ ضدی، عصمت چغتائی، ص ۷۳

۲	اردو ناول کی فروغ میں خواتین کا حصہ، تنظیم الثانی صدیقی، ص ۳۸۰
۳	ایضاً، ص ۳۸
۴	نیر جی لکیر، صحت چغتائی، ص ۲۳۳
۵	ایضاً، ص ۲۲۸
۶	ایضاً، ص ۳۱۳
۷	ایضاً، ص ۲۳۶
۸	ایضاً، ص ۳۹۷
۹	ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا، ص ۱۲۸
۱۰	مصوب، صحت چغتائی، ص ۲۲
۱۱	دل کی دنیا، صحت چغتائی، ص ۹۸
۱۲	ایضاً، ص ۸۵
۱۳	ایضاً، ص ۴۹
۱۴	تانشی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۶۷
۱۵	یادوں کی دھنک بٹے، قرۃ العین حیدر، ص ۱۳۶
۱۶	ایضاً، ص ۱۳۶
۱۷	برف باری سے پہلے، ص ۱۷۵
۱۸	ایضاً، ص ۱۷۶
۱۹	قرۃ العین حیدر، (پندرہ روزہ ”آواز“)، شمیم حنفی، ص ۶
۲۰	تانشی ادب کی شناخت اور تعین قدر، ابوالکلام قاسمی، ص ۶۸
۲۱	آگ کا دریا، قرۃ العین حیدر، ص ۱۲۸
۲۲	ایضاً، ص ۱۳۹
۲۳	ایضاً، ص ۱۷۱

۲۳	ایضاً، ص ۲۰۲
۲۵	ایضاً، ص ۲۵۳
۲۶	تانیثی ادب کی شناخت اور تعین، قدر، ایوان کلام قاسمی، ص ۶۸
۲۷	آخر شب کے ہم سفر، قرۃ العین حیدر، ص ۵۰-۵۱
۲۸	تانیثی ادب کی شناخت اور تعین، قدر، ایوان کلام قاسمی، ص ۷۰
۲۹	میرے بھی صنم خانے، قرۃ العین حیدر، ص ۴۰
۳۰	ایضاً، ص ۲۰۲
۳۱	ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا، ص ۹۷
۳۲	خدیجہ مستور، بحیثیت ناول نگار، ممتاز حسین، عبدالحق حسرت، ص ۱۳۱
۳۳	آنگن، خدیجہ مستور، ص ۱۲۵
۳۴	زمین، خدیجہ مستور، ص ۲۳۶
۳۵	ایضاً، ص ۲۲۸
۳۶	کلاش بہاراں، جیلہ ہاشمی، ص ۱۲۷
۳۷	ایضاً، ص ۱۰۳
۳۸	ایضاً
۳۹	ایضاً، ص ۲۶۵
۴۰	آبلہ پا، رضیہ فصیح احمد، ص ۲۵۵
۴۱	ایضاً، ص ۲۵۰
۴۲	ایضاً، ص ۳۷۲
۴۳	ایضاً، ص ۲۶۳
۴۴	انتظار موسم گل، رضیہ فصیح احمد، ص ۲۵۵
۴۵	ایضاً، ص ۱۷۱

۴۶	ایضاً، ص ۴۰۷
۴۷	ایوان غزل، جیلانی بانو، ص ۳۶
۴۸	ہندو پاک میں اردو ناول، انور پاشا، ص ۱۰۰
۴۹	ایوان غزل، جیلانی بانو، ص ۲۹۱
۵۰	ایضاً، ص ۲۵۰
۵۱	ایضاً، ص ۳۱۵
۵۲	ایضاً، ص ۳۳۸
۵۳	ایضاً، ص ۴۴۰
۵۴	ہارش سنگ، جیلانی بانو، ص ۲۷
۵۵	ایضاً
۵۶	ایضاً، ص ۱۷۲
۵۷	ایضاً، ص ۲۳۵
۵۸	راجہ گدھ، بانو قدسیہ، ص ۲۳۹
۵۹	ایضاً، ص ۴۹۷
۶۰	ایضاً، ص ۴۱۴
۶۱	اردو ناول کے فروغ میں خواتین کا حصہ، عظیم الشان صدیقی، ص ۴۸

...

کتابیات

ناول (بنیادی مآخذ)

۱۹۹۳	ایجوکیشنل بک ہاؤس، ملی گڑھ	عصمت چغتائی	ضدی
۱۹۳۶	" "	" "	نیرھی لکیر
۱۹۶۱	" "	" "	مقصود
۱۹۷۲	" "	" "	دل کی دنیا
۱۹۸۳	اردو کتاب گھر، دہلی	قرۃ العین حیدر	آگ کا دریا
۱۹۸۳	ایجوکیشنل بک ہاؤس، ملی گڑھ	"	آخری شب کے ہم سفر
۱۹۶۰	مکتبہ لہور	"	میرے بھی صنم خانے
۱۹۷۳	جامعہ مگر، نئی دہلی	ایوان غزل جیلانی ہاتھ	ایوان غزل جیلانی ہاتھ
۱۹۸۵	حیدر آباد	اردو مرکز	ہارٹ سنگ
۱۹۸۵	مکتبہ جامعہ لکھنؤ، نئی دہلی	صفر امیدی	راگ بھوپالی
۱۹۶۱	راجہ جانی پبشرز، چنڈی گڑھ	جیلہ ہاشمی	سلاش بہاراں
۱۹۶۳	مکتبہ علم دفن، میاں محل، دہلی	رضیہ فصیح احمد	آبلہ پا
۱۹۶۱	" "	"	انتظار موسم گل
۱۹۶۲	ہمالیہ بک ہاؤس، دہلی	خدیجہ مستور	آگن
۱۹۸۰	"	"	زمین
۱۹۸۱	شان بند	بانو قدسیہ	راجہ گدھ

مائتوی مآخذ

- افنی رشید، افی (مترجم) عورتوں کی حکومت فیروز سنز (پرائیویٹ) لمیٹڈ، کراچی ۱۹۵۳
- اسلوب احمد انصاری اردو کے چندرہ ناول یونیورسٹی بک ہاؤس، علی گڑھ ۲۰۰۳
- اسم آزاد (پروفیسر) آزادی کے بعد اردو ناول ڈی کس پریس، نئی دہلی ۱۹۹۳
- ارتبی کریم (ڈاکٹر) مرتبہ قرۃ العین حیدر ایک مثنوی ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۹۳
- انور پاشا (ڈاکٹر) ہندو پاک میں اردو ناول پیش رو پبلی کیشنز، نئی دہلی ۱۹۹۲
- اردو ناکاؤمی، علی (پیشکش) اردو ادب کو خواتین کی دین شرف آفسیٹ پریس، نئی دہلی ۱۹۹۳
- ترجمہ ریاض (مرتبہ) بیسویں صدی میں خواتین کا اردو ادب ساجیہ اکاؤمی، دہلی ۲۰۰۳
- راجہ جتنا عورت زندگی کا زندہ تخلیق کار پبلیشرز، دہلی ۲۰۰۶
- خالد موی (ڈاکٹر) انکارے کا تاریخی پس منظر اور ترقی پسند تحریک مصنف ۱۹۹۵
- صفر مہدی (مترجم) ہندوستان میں عورت کی حیثیت ترقی اردو بیورو، نئی دہلی ۱۹۸۰
- صفر مہدی اردو ناولوں میں عورت کی سماجی حیثیت سجاد پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۲۰۰۲
- صادقہ ذکی ادب، خواتین اور سماج لبرٹی آرٹ پریس، دہلی ۱۹۹۳
- صغیر فراہیم (ڈاکٹر) اردو، فسانہ ترقی پسند تحریک سے قبل ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۹۱
- صالحہ عابد حسین فن اور فنکار مصنف ۱۹۹۰
- میتق لند (پروفیسر) مرتبہ بیسویں صدی میں خواتین کا اردو ادب موڈرن پبلیشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۲۰۰۲
- علی احمد فاطمی (پروفیسر) نئی تنقید، نئے اقدار سوسٹی آفسیٹ پریس، الہ آباد ۱۹۹۹
- فاطمہ حسن (اورت) فیمنزم اور ہم وعدہ کتاب گھر، کراچی ۲۰۰۵
- فہمیدہ کبیر اردو ناول میں عورت کا تصور (نذیر احمد سے پریم چند تک) مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، نئی دہلی ۱۹۹۲
- قمر رئیس (پروفیسر) تنقیدی تناظر ایجوکیشنل بک ہاؤس، علی گڑھ ۱۹۷۷
- کشور ناہید عورت خواب اور خاک کے درمیان سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور ۱۹۹۵
- " " عورت اور مرد کا رشتہ ادب پبلی کیشنز ۱۹۹۳

عبدالحق حسرت (ڈاکٹر) خدیجہ مستور بحیثیت ناول نگار اعجاز پبلشنگ ہاؤس، نئی دہلی ۱۹۸۸
 نعلیم فرزانہ (ڈاکٹر) اردو ادب کی اہم خواتین ناول نگار ایجوکیشنل بک ہاؤس ۱۹۹۴

انگریزی کتب

1. Abha Avasthi A. K. Srivastava: Modernity Feminism and Women
 Empowerment, Rawat Publication, Jaipur, 2001
2. Alison M. Jaggar: Feminist politics and Human Nature
 Rowman &
 Allanheld, USA - 1983
3. Avijit Pathak: Indian Modernity, Gyan Publishing House,
 1999
4. Barbara Ryan: Feminism and the Women's Movement, New
 York, 1992
5. Beate Litting: Feminist Perspective on Enviroment and
 Society, Pearson Education, England, 2001
6. Chris-Weedon: Feminist Practice and Post Structuralist
 Theory, Black Well, Oxford, UK- 1987
7. Engela Miles and Geraledine Finn: Feminism from Pressure to
 Politics, Rawat Publication, Jaipur, 2002
8. Frank N. Magill: International Encyclopaedia of Sociology,
 vol. 1-2,
 F. D. Publisher, London & Chicago - 1995
9. Geraldine Forbes: The New Cambridge History of India(2)
 Women in Modern India, Cambridge University Press - 1996
10. Kamla Bhasin: Understanding Gender, Kali for Women - 2002

11. " " " " : What is Patriarchy, Kali for Women - 2002
12. Kamla Bhasin & Nighat Saiyed Khan: Some Questions on Feminism and its Relevance in South Asia, Kali for Women - 1986
13. Katharine M. Rogers: Feminism in Eighteenth Century England, the Harvester Press - 1982
14. Martin King Whyte: The Status of Women in Pre-industrial Society, Princeton University Press, New Jersey - 1978
15. Neera Dessai :women in Modern India, Vela Publication, Bombay, first edition, 1975
16. Pemela, Clair: Feminist Perspective in Sociology
17. Prem Lata. Pujari, Vijay Kumari Kaushik, Kanishka: Women Power in India, vol. 2, Publishers Distributors, 1994
18. Radha Kumar:History of Doing, Kali for Women, Delhi, 1st edition, 1993
19. Robertson: Faces of Feminism - A Study of Feminism as a Social Movement, Oxford, Motin, 1981
20. Sushila Nayar & Kamla Mankeker: Women Pioneers in India's Renaissance, N.B.T. India - 2002
21. William Benton: The New Encyclopaedia Britannica, Founded 1768 15th, edition, 1943-1973

رسائل و جرائد

افضال حسین (قاضی) متن کی تائیدی قرأت سماں "شعرو حکمت" حیدرآباد
 ابوالکلام قاسمی تائیدی ادب کی شناخت اور تعین قدر سماں "شعرو حکمت"، حیدرآباد
 ترنم ریاض ہم عصر شاعرات کے کلام میں تائیدی رویے، سالانہ ادبی رسائل "تریل" کشمیر یونیورسٹی، ۲۰۰۳

حقانی القاسمی (اداء جعفری کی خودنوشت کے حوالے سے)، ماہنامہ کتاب نما، نئی دہلی، جولائی ۲۰۰۳	
دیویندر ناتھ	تانیثیت تشخص کی تشویش اور لبریشن کا جشن، ماہنامہ آج کل، نئی دہلی، جولائی ۲۰۰۰
ریاض صدیقی	خواتین اہل نظر اور فیمینس شعور، پاکستانی ادب (حصہ نثر)، اسلام آباد، ۱۹۹۵
ریاض صدیقی	فیمینس تحریک - ایسی بلندی ایسی ہستی، ماہنامہ "شاعر"، بمبئی، اکتوبر ۲۰۰۰
ریاض صدیقی	فیمینس ادب کا مسئلہ، ماہنامہ "شاعر"، بمبئی
رعنا اقبال (پروفیسر)	اقبال اور نسائی حقوق کا تصور، ماہنامہ "کتاب نما"، نومبر ۲۰۰۳
ساجدہ زیدی (پروفیسر)	تانیثیت تنقید - ایک تعارف
شمس الرحمن فاروقی	تانیثیت (سیریز)، ماہنامہ "شب خون"، الہ آباد، جنوری ۱۹۹۳
شمیم بکھت (پروفیسر)	آزادی نسواں کی جدوجہد، ماہنامہ "آج کل"، خواتین نمبر، اگست و ستمبر ۱۹۷۵
فتیق اللہ (پروفیسر)	تانیثیت جمالیات کا قہقہہ، ماہنامہ "شاعر"، بمبئی، جولائی ۲۰۰۳
فتیق اللہ (پروفیسر)	تانیثیت ایک سیاقی مطالعہ، ترجمان، دہلی، ۲۰۰۲
فتیق اللہ (پروفیسر)	تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، نیا سفر، نیا سفر پبلیکیشنز، ۱۹۹۳ء
محمد عقیل (سید)	تانیثیت ایک تنقیدی تھیوری، نیا ورق، بمبئی، اکتوبر - دسمبر ۲۰۰۱ء
معاصر اردو	نسائی ادب کا خصوصی شمارہ، ماہنامہ "شاعر"، بمبئی، مارچ ۲۰۰۶
نای انصاری	تانیثیت ادب کے اطراف، ماہنامہ "آج کل"، نئی دہلی، اگست ۲۰۰۵
نرگس سلطانہ	اردو میں نسائی ادب، ماہنامہ "آج کل"، جون ۲۰۰۵
نجمہ آوری	اسلام میں عورتوں کا درجہ، ماہنامہ "آج کل" (خواتین نمبر)، اگست - ستمبر ۱۹۷۵
یوم خواتین	خصوصی شمارہ، ماہنامہ "شاعر"، بمبئی، جون ۲۰۰۵

TANISIYAT KE MABAHIS AUR URDU NOVEL

SHABNAM ARA

EDUCATIONAL PUBLISHING HOUSE

3106, Gali Vakil, Kucha Pandit, Lal Kuan, Delhi-6 (INDIA)

Ph: 23216163, 23214465 Fax : 0091-11-23211540

E-mail: info@ephbooks.com, ephdelhi@yahoo.com

Website: www.ephbooks.com

